

ENSAYO TEÓRICO

DE

DERECHO NATURAL

APOYADO EN LOS HECHOS,

POR EL R. P. LUIS TAPARELLI,

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS,

TRADUCIDO DIRECTAMENTE DE LA ÚLTIMA EDICION ITALIANA HECHA EN ROMA
Y CORREGIDA Y AUMENTADA POR SU AUTOR,

POR D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA,

ABOGADO DE LOS TRIBUNALES DE LA NACION Y CATEDRÁTICO DE FILOSOFIA.

TOMO II.

Con licencia de la Autoridad Eclesiástica.

MADRID.
IMP. DE TEJADO, Á CARGO DE R. LUDEÑA,
calle de Silva, 47 y 49, bajo.

1867.

LIBRO CUARTO.

LEYES QUE REGULAN LA ACCION DE LA SOCIEDAD YA FORMADA.

CAPITULO PRIMERO.

CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DE LA ACCION DE LA SOCIEDAD YA FORMADA.

SUMARIO.

721. *La accion social debe conformarse con los designios divinos.—722. Dios quiere facilitar al hombre por medio de la sociedad su último fin.—723. El fin último es primera medida de la recta accion social;—724. pero su fin inmediato está en el órden externo—725. subordinado al fin último:—726. la sociedad es, pues, un* medio;—727. *no exime al individuo de proveer á su propio bien.—728. Pero suple donde falta la posibilidad con la subdivision de la obra: consecuencias.* Tutela *y* actividad *de la sociedad en favor de los individuos:—729. la autoridad es en este punto el principio primero de accion;—730. obra* realmente, *como principio de accion social en la persona del superior:—731.—la multitud carece de una operacion* una *y* deliberada—732. *debe ser movida en todo el hombre. Idea de perfecto gobierno.—733. Peligro de gobierno injusto ó imprudente.—734. Epílogo.—735. Leyes fundamentales de la accion social—736. distincion de la accion* política *de la* cívica.—737. *Relaciones entre sociedades diversas.—738.—General division de la accion social ya formada.*

721. Considerado el modo con que la divina Providencia conduce al hombre á contraer vínculos sociales determinados con algunos de sus semejantes, y á dar en tal forma una actividad real á las leyes de la sociabilidad natural, y una existencia con-

creta á la *sociedad*; debemos ver ahora el modo en que este nuevo *sér real* deba comportarse para cumplir los designios de aquella misma Providencia ordenadora; la cual ciertamente era imposible que emplease tan grande y complicada máquina sin tener un intento, y por consiguiente sin imponer un deber (112). Hallar el modo con que tal *sociedad* cumplirá los divinos designios (13 y sig.), es á todas luces encontrar la idea de *fin*, la idea de *perfeccion social*.

722. Ahora, ¿cuál fué, me pregunto á mí mismo, el designio del Criador en la institucion de la sociedad? Fué que los individuos se ayudasen mútuamente á alcanzar su bien; y cabalmente de la necesidad de tal auxilio vemos nacer la idea primera de asociacion concreta (326). La sociedad debe, pues, ayudar á los individuos asociados á conseguir su *bien*, el cual consiste aquí en la tierra en tender por las vías del órden á la posesion del Bien infinito (41). El fin, pues, de la sociedad concreta, segun el órden de la naturaleza, es facilitar á los individuos estas *vías del órden*, determinadas por el fin *necesario* y por la conveniencia de los medios con este fin.

723. Y hé aquí cómo la idea de *fin último* es aun en la sociedad puramente humana la fuente de la idea de VERDADERO *bien social*; y porque juzgamos por inadecuada, ó mejor dicho, por equívoca y vaga la idea que nos da Romagnosi del fin de la sociedad y del bien público (*a*), reduciéndola á la *paz*, á la *equidad* y *seguridad*. La *paz* es la *tranquilidad del* ÓRDEN (no es verdadera *paz* el letargo del desórden ó el silencio de la opresion); la *equidad* es una *proporcion recta*; la *seguridad* debe ser para la *virtud*, no para el delito. Es así que el *órden*, la *proporcion*, la *virtud* son nociones relativas al primer principio del hombre moral, ó sea al *fin necesario* á que debe enderezar todas sus obras (*b*),

(*a*) V. *Lettera sec.* al prof Valeri pág. 11, y en la introduccion *passim*.

(*b*) Toda ciencia *práctica*, segun demuestra el mismo Romagnosi, parte del *fin*, como toda ciencia especulativa parte de los primeros principios.

y que sin esta idea determinante no son más que palabras vagas, á que cada cual da el sentido que quiere; luego el fin asignado á la sociedad por Romagnosi es harto vago y equívoco (*a*), siendo por demas extraño que un filósofo como él haya creido salvar de este modo el mismo escollo en que justamente vino á dar.

724. Pero si la idea de fin último es necesaria para determinar la accion de la sociedad particular, no por esto hemos de creer que el fin *inmediato* de tal sociedad sea este fin último. Destinada á coordinar séres compuestos de cuerpo y alma (306), no puede obrar sobre la parte espiritual sino en cuanto el espíritu está unido al cuerpo con un vínculo *natural* de unidad comun; y de aquí que, hablando con propiedad, sólo la *naturaleza* obra sobre el espíritu, miéntras la sociedad contiene entre los hombres el órden externo. Luego la esencia misma del hombre limita la accion social á lo externo; y por tanto el fin social inmediato es de un órden temporal y externo (*b*). Tal fué siempre el sentir de los doctores católicos nada intemperantes ni presumidos en achaque de libertad, los cuales aprendieron sus doctrinas de aquel Dios humanado que trajo al mundo el espíritu de verdadera libertad (*c*). Por el contrario los libertinos á la moda, comenzando por el famoso Fray Martin, que algunos tienen por emancipador de la razon, y contando despues á todos los juristas protestantes, Grocio, Boemero, Burlamachi etc., hasta los liberales de nuestros dias (*d*), todos conceden á la autoridad civil derechos sobre lo interior, que la misma Iglesia no reconoce en sí cuando afirma: *De internis non judicat Ecclesia.*

725. Pero esto no prueba que el fin *último* no deba influir en el recto juicio acerca del fin inmediato; ántes porque es material y temporal el fin inmediato, debe recibir su carácter moral

---

(*a*) Introduzione, § 70.

(*b*) V. ROMAGNOSI, *Genes.* del dr. pen. §. 527.

(*c*) *Ubi spiritus Dei ibi libertas.* 2, Col. 3,17—qua libertate Christus nos liberavit. Gal. 5, 1.

(*d*) Lett. 2, pág. 39 al prof. Mancino.

del último fin, no pudiendo concebirse en la materia ni en el tiempo órden alguno moral sin la idea de inteligencia ordenadora, á cuyos decretos deban someterse hasta el tiempo mismo y la materia (112). Es esto semejante al arte del simple maestro de obras, que únicamente se emplea en piedras y en mezcla, el cual no puede acabar de formar un juicio recto de estos objetos sino es subordinándolos al arte del arquitecto que le prescribe el plan del edificio.

726. *Hacer fácil á los individuos por medio del órden externo el logro de la felicidad natural*: tal es, pues, el fin natural de toda sociedad particular *completa* (447), de la cual tratamos ordinariamente, salvo cuando otra cosa decimos de un modo explícito. Por donde se ve que en los designios del Criador la sociedad es *medio* de ayudar á los individuos, no *fin por sí*: es, como diria Romagnosi, una *máquina de auxilio*. Luego cuando se dice que *el bien* DEL INDIVIDUO debe subordinarse al bien social, se habla de UN *individuo* contrapuesto *á los otros*. Y seria muy oportuno añadir al punto: y *el bien social debe medirse por el bien que redunda en la totalidad de los individuos*, á fin de evitar las *utopias* platónicas de ciertos políticos que hacen de su *Estado* un ídolo, un Moloch que devora á sus adoradores; y no reparan en hacer desgraciados á los pueblos con tal que obtengan el bien del Estado (*a*). Á esta escuela pertenece, con otros mil que se dicen liberales, el harto famoso Michelet en su librejo de *El Pueblo*: «Mr. Michelet, como la escuela soi-disant liberal, declara que el hombre pertenece en cuerpo y alma al Estado.» (*b*) Pero á esta doctrina inhumana y servil habia respondido tiempo hacia el Sr. Guizot siguiendo á Royer-Collard por estas palabras: ¿«Ha sido establecida la sociedad para servir al individuo, ó debe por el contrario el individuo servir á la sociedad?... Mr. Royer Collard ha resuelto esta cuestion. Las sociedades humanas nacen,

(*a*) V. á este propósito á HALLER, *Restaur.* de la Sc. polit.
(*b*) V. *Univers* 14 de Agosto de 1846.

viven y mueren en la tierra, donde llenan su fin; pero no contienen al hombre completo. Despues de haberse éste ligado con los vínculos de la sociedad, conserva como cosa propia la parte más noble de su sér, sus facultades sublimes con que se eleva al concepto y á la esperanza de una vida futura... Nosotros, séres personales é inmortales, tenemos un destino diverso del de los Estados *(a)*.»

727. Ahora bien, ¿cómo puede la sociedad ayudar al hombre en el órden material á conseguir su felicidad natural? ¿Pediremos acaso nosotros que provea al individuo inerte de sustento y habitacion? *(b)* Esto seria injusto y absurdo; porque no teniendo la sociedad otros brazos que los de los individuos, seria exigir una violacion de la equidad natural pretender que todos se empleasen en favor de dicho individuo (406), así como seria un delirio de la abstraccion exigir que la sociedad proveyese á todos sus individuos inertes de aquellos medios; lo cual seria proveer el sér abstracto llamado la *sociedad*, á los séres *concretos*. Cada individuo debe, pues, proveerse á sí mismo segun sus propias fuerzas, y ser ayudado de otros segun las leyes de la benevolencia universal ó de relaciones particulares. ¿Qué parte corresponde en esto á la sociedad? Procurar que cada cual mantenga salvos sus respectivos derechos; éste es el primer deber de la sociedad, cumpliendo el cual no hace poco en favor de cada uno, ya que el hombre está *obligado é inclinado* á proveer por sí mismo á sus necesidades. Y en caso que el hombre violase este

---

(a) *Civ.* lec. 1, p. 14.

(b) Tal parece ser la opinion de Montesquieu, la cual era un preludio del socialismo: «El Estado, dice, debe á todos los ciudadanos una subsistencia segura, el sustento y vestido conveniente, y un género de vida que no sea contrario á la salud.» (*Esprit des lois*, lib. 23, c. 29). ¡Ahí es nada! Oigamos ahora á Mazzini reducir esta doctrina del brillante publicista frances á la escueta fórmula del socialismo: «El individuo debe su trabajo á la sociedad, y la sociedad debe al individuo el pan del alma y del cuerpo; educacion y medios para que pueda trabajar.» (*Santa alleanza*, § VI).

deber (258 y sig.) resistiendo tal inclinacion, seria una providencia sapientísima que en su mismo abandono encontrase el dolor y la correccion.

728. Hay sin embargo ciertos individuos de quienes nadie cuida, los cuales carecen de fuerzas para proveer á su subsistencia; y hay tambien ciertas obras en que ningun individuo piensa ni tiene poder bastante para hacerlas, las cuales son sin embargo necesarias al cuerpo social: como los *víveres*, la *ropa*, etc. Aquí no basta, pues, la *tutela*, sino es necesario que prevea y provea la *actividad* social; lo que no es hacerse *todos* siervos de *uno solo*, como quiera que si todos concurren á las obras, todos sacan provecho de ellas; si no de una, de otras, pues tampoco concurre en todas. En ninguna sociedad adelantada y acabada acaece jamas que todos se empleen en el mismo objeto *material*; la unidad está en el intento *final*, pero en los *medios* hay multiplicidad; y el que se aventaja en alguno de ellos, es á menudo inhábil para los demas (748).

Dos son, pues, los modos con que la sociedad debe facilitar al individuo en el órden externo su natural felicidad, á saber: *tutela* que asegura, y *actividad* que coopera; tutela respecto del bien personal, y actividad respecto del bien público; los cuales modos exigen acaso medios diversos, aunque no raras veces se obtienen con los mismos medios, como en su lugar veremos.

¿Cómo decimos que *debe* hacer esto la sociedad cuando poco ántes dijimos que la sociedad es un sér abstracto? La *accion social* expresa la accion de una *multitud reducida á unidad*; ahora bien, la unidad de la multitud depende de una contemplacion abstracta de nuestra mente sin ofrecernos un sujeto físicamente particularizado y capaz de accion material. Debemos, pues, determinar quién sea el sujeto de las operaciones sociales; el problema no es escabroso.

729. No es posible obrar sin sér; lo que no es, no puede obrar; la accion es siempre proporcionada á la actuacion del sér:

el que no es pintor no puede pintar; y la pintura es proporcionada al pintor. Pero *ser pintor* no es simplemente existir, sino existir con una *habilidad* determinada, la cual tanto hará que la obra sea obra de *pintor*, cuanto influya más eficazmente en el trabajo; por donde si el pintor es excelente y pone toda su arte en la pintura, esta será perfecta; si es mediano ó distraido, siendo débil el arte, será imperfecta la obra; si el pintor indispuesto tira pinceles y paletas en la tela, no saldrá esta *pintada* sino manchada, porque el hecho es de hombre disgustado, no del arte de la pintura. Pues así como en este arte el ser *hombre* no es ser *pintor*, así puede decirse de la multitud que su existencia no es el *ser sociedad*; para que sea sociedad necesita un principio de *unidad* (424): cuando obra *por* este principio obra socialmente, y tanto más *socialmente* cuanto más nace su accion de tal principio. Ahora bien, el principio de unidad social es la autoridad (429); luego por virtud de la autoridad la sociedad obra socialmente; y tanto más social es la accion cuanto más proceda como *efecto de la autoridad*. Luego determinando las leyes de la accion social, determinamos asimismo el modo como debe obrar la autoridad en órden á la direccion de la sociedad.

730. Pero hasta aquí la *sociedad* y la *autoridad* son entidades abstractas, y nosotros habemos menester de accion real y concreta, y por consiguiente de sujeto individual. Ahora bien, ¿en quién es individual la autoridad? en la persona física ó moral del superior. Luego en la persona del superior está *realmente* (*a*) el principio de la operacion concreta social, así como está por un modo abstracto en la *autoridad*; y en dicha persona llega á tener la sociedad una accion enteramente propia, deliberada y libre.

731. ¿Pues acaso, preguntará alguno, no tiene el vulgo una accion propia de él, deliberada y libre?—Si por vulgo entendeis á cada individuo, ciertamente tienen las personas del

(*a*) «Todo acto de una asamblea ha debido comenzar por ser de un solo individuo.» (BENTHAM, *Oeuvres*, t. 1, pág. 380.)

vulgo, cada una de por sí, una accion propia, deliberada y libre. Pero cuanto á la multitud, ¿cómo ha de poder hacer *una* operacion sin tener un principio de *unidad*? ¿cómo ha de poder *deliberar* sin concentrar los entendimientos deliberantes de suerte que cada uno de ellos vea las razones de los otros? ¿cómo ha de poder tener *libertad*, cuando el vulgo es ciego y no conoce su propio bien (*a*)? Desamparada de todo principio de autoridad, la multitud no puede, pues, obrar socialmente; y si á veces parece que hay en sus obras alguna armonía, esto acaece por una de estas dos causas: ó porque una autoridad *ficticia*, un principio ilegítimo de unidad social mueve secreta ó abiertamente la ciega multitud, que es tanto más fácil para solicitar ó recibir el yugo, cuanto más se siente apremiada de la necesidad de obrar; ó porque el acto es tan conforme al instinto natural no sólo del *discurso* sino tambien de las *pasiones*, que todo el hombre es movido por la naturaleza, que siendo *una*, da á todos *unidad*.

732. Y es de suma importancia este segundo punto para quien desee comprender *cómo* deba obrar la autoridad; pues él nos explica en qué consiste el arte de gobernar bien y el castigo y peligro de gobernar mal. *Gobernar* es mover á los hombres asociados al bien comun: mover los *hombres* no quiere decir mover moles de piedra que se mueven con palancas y garruchas, sino mover séres dotados de vida vegetativa, sensitiva, y que sobre esto son *racionales*, en los que la razon es el principio de la operacion *específica*, y por consiguiente más rigurosamente natural; pues los actos de *vegetar* y de *sentir* son comunes á todos los animales y constituyen por consiguiente *elementos informes* del acto natural del hombre. Hablando en rigor el hombre es, pues, movido por aquel que puede mover la *actividad racional*, ó vo-

---

(*a*) Así lo reconocen no sólo sus detractores, pero aun los mismos que la adoran; y en el acto mismo de colocar la corona en su cabeza, en el acto mismo que dicen á su ciego ídolo: *tu solus dominus*, añaden, ¡extraña contradiccion! aquello de: *oculos habet et non videt*. «*Multitudo* aveugle... il ne voit pas» (Rousseau, *Cont. social*, lib. 2, c. 6.)

luntad; pero si este movimiento no es ántes preparado por el hombre *vegetativo* y *sensitivo*, ó por lo ménos, acompañado y fortificado por él, el acto de moverse el hombre como ménos conforme con la naturaleza será penoso é imperfecto, salvo en aquellos hombres singulares, en quienes todo lo puede la razon. Será, pues, rectísimo el uso de la voluntad cuando ademas de tener por *objeto* el bien comun, emplee como *medio* fuera del *precepto* que liga la voluntad con la fuerza del derecho, la *conviccion* que liga al entendimiento, y el *bien sensible* que con sus impresiones inclina al hombre inferior al procomun. Por donde se ve que nuestro sistema no excluye al sistema *utilitario*, sino únicamente lo subordina á las ideas de *justicia* y de equidad: así que podemos aprovecharnos de todas las bellas teorías abstractas de Romagnosi, que funda el bien político en las pasiones bien dirigidas; y de todas las útiles observaciones y clasificaciones materiales de Bentham, sin renunciar á otro tesoro infinitamente más rico, cuales son los sentimientos comunes de honestidad y espiritualismo cristiano.

Bueno es sin embargo considerar que cuando este ínfimo principio de movimiento social por vía de interes y de sensibilidad prevalece contra el impulso racional, degenera por este lado en desórden (147), por más que el arte de la política sepa emplearlo en provecho de la sociedad. Ahora bien, el desórden del individuo (que ya por sí mismo es un mal del individuo mismo y de la sociedad que lo cuenta entre sus miembros) tiende á propagarse y tornarse en un mal social, especialmente cuando viene en cierto modo autorizado por las leyes sociales (*a*). Por tanto la perfeccion del gobierno consiste en

---

(*a*) Así, por ejemplo, un gobierno que mantenga tranquilo á su pueblo *solamente* á causa de las diversiones que le procura, obtiene una tranquilidad momentánea, pero cómprala á fuerza de la corrupcion, que á su tiempo llevará amargos frutos; un gobierno que funde la fidelidad de sus agentes *únicamente* en magníficos estipendios, hácelos venales y los dispone por consiguiente á venderse al mayor postor etc.

servirse cierto de entrambos resortes, *razon* é *interes*; pero aplicando al mismo tiempo tantos correctivos al segundo que siempre quede por bajo del primero y sometido á su direccion (LXXXV).

Hé aquí lo que significan las voces *gobernar*, *regular*, *dirigir* etc. El que *regula* no ordena inmediatamente sus propias fuerzas al fin total, mas procura dirigir á este fin las fuerzas de *otros*, y segun la naturaleza de estas emplea los medios conducentes. Así si alguno para producir un efecto determinado quiere valerse de fuerzas *eléctricas*, empleará conductores metálicos; si del impulso del agua, le dará pendiente proporcionada; si de las fuerzas de un animal, le dará con la espuela ó lo atraerá con el alimento. Regular con medios proporcionados el uso de las fuerzas humanas de suerte que con toda su energía, sin chocar entre sí, conspiren á obtener el bien particular subordinadamente al bien supremo: tal es en resolucion la idea del gobierno de un superior social (*a*).

733. Ahora bien, en el supuesto de que la autoridad yerre hasta el punto de no proseguir el bien comun, de no mover la razon, ni inclinar la sensibilidad, ¿qué pasará? que todo un pueblo siguiendo como forzado la pendiente natural, se hará rebelde al mando, pues en cada individuo recibirá el hombre todo tan fuerte impulso contra la obediencia, que no habrá en el mando fuerza bastante para comprimirlo. Y de aquí nace á veces aun en las asociaciones más ordenadas, que ciertas leyes jamas llegan

(*a*) Tiene, pues, Bentham razon cuando dice: «el único objeto del gobierno debe ser la mayor felicidad posible de la comunidad.» Mas cuando añade que: «la felicidad de un individuo es tanto mayor cuanto sus sufrimientos son más ligeros y ménos en número, y sus goces mayores y más numerosos» no parece sino que pretende guiar una manada de brutos en lugar de una sociedad de hombres. Si queria hablarnos de gobierno de hombres, debió hablarnos no sólo de *placer* y de sufrimiento, sino tambien y ante todo de *razon* y de *injusticia*, cosas tan distintas de *placer* y de *dolor*, que hay quienes sacan placer de la injusticia, reconociéndola á la verdad, pero amando el *bien sensible* que de ella les resulta.

á tener vigor, y que otras lo pierden en breve; pero de esto discurriremos en su lugar (1,091).

En estas circunstancias la accion *instintiva* es en la *multitud* una accion ciega, indeliberada, si bien en muchos individuos puede ser mala, y en todos deliberada y libre. ¿Pero cómo puede ser *deliberado* en los individuos lo que es ciego en la multitud? Tiene la *multitud* en este caso *unidad* de accion sin concierto prévio, sin advertencia actual, sin una mira precisa para lo futuro de la accion social; carece en fin de una razon de obrar universalmente conocida y querida; por el contrario cada uno de los individuos conoce la *razon* de su propia accion, y por consiguiente es árbitro de ella. De donde inferimos ser moralmente cierto que á la larga todo gobierno injusto ó imprudente hallará el castigo en su propio vicio; porque es imposible que durante mucho espacio de tiempo una multitud de individuos ciega resista á los impulsos de la naturaleza sensible. «Como Luis XIV, (lo cuenta el Conde de Maistre), se hubiese dejado decir: No conozco gobierno más excelente que el del Sofi... el mariscal de Estrées tuvo el noble valor de contestarle: Cómo, Señor; si yo he visto extrangular allí tres soberanos (*a*).» Y hablando Guizot de la Edad Media, ha dicho: «Las conmociones populares eran el gran modo de exigir la responsabilidad en aquel tiempo: la organizacion interior de los comunes se reducia á dos elementos muy sencillos, la asamblea general de los habitantes, y un poder revestido de facultades casi arbitrarias, toda la responsabilidad de la insurreccion (*b*):» mas no por esto son inocentes los individuos, que bien pudieran moderar su fuerza haciendo aplicacion del dictámen de la prudencia y del deber; por lo cual, como en justa pena del ciego arrebato con que secundan aquellos irracionales impulsos, sucede luego que, generalmente hablando, hallan en la anarquía el peor de los azotes, engañados de los que

(*a*) *Del Papa*, t. 2, cap. IX.
(*b*) Lec. 7.

los inducen y traen á sus intentos, no enderezados ciertamente al bien público.

734. Concluyo 1.°, que la accion *social* tiene su principio en la autoridad que habla por boca del superior: 2.°, que esta debe impulsar al hombre todo hácia el bien comun con medios proporcionados á sus naturales propensiones; 3.°, que el *bien comun* consiste en la conformidad de la accion social con los fines del Criador: 4.°, que estos intentos divinos deben guiar al bien á la sociedad en las relaciones de órden *externo*: 5.° que la sociedad tiene el deber y el derecho en el órden externo de ayudar al individuo á alcanzar su felicidad natural, por una parte manteniéndolo en la posesion que haya conseguido del bien privado proporcionado á sus fuerzas individuales, y de otra asociándolo á los demas en la cooperacion ordenada á aquellos bienes más universales que exigen fuerzas más poderosas.

735. Ahora bien, siendo este el *fin* de la accion social, sácanse fácilmente de aquí dos consecuencias: 1.ª será perfecta la accion social si obtuviere este fin; 2.ª será perfecto el *sér* social si pone á la sociedad en estado de obtenerlo. De donde se deducen las dos leyes fundamentales de la accion social: 1.ª ley: *la sociedad debe tender* á producir el *bien comun*: 2.ª ley: *la sociedad debe hacerse cada vez más capaz de producir el bien comun*; ó en otros términos: 1.° la sociedad debe *hacer perfecta la propia operacion*; y á fin de poder obrar más perfectamente, 2.° debe *hacer perfecto el propio sér*. En lo cual echareis de ver la ley universal de perfeccion (14) aplicada á la sociedad, cuya perfeccion en cuanto al *sér* se mide por la capacidad de obrar, y en cuanto á la *accion* por la recta tendencia á conseguir el fin: consecucion que forma su felicidad, su reposo (18 y sig.)

736. Estas dos leyes fundamentales que Romagnosi formula diciendo: «como las sociedades son establecidas para los hombres, así los gobiernos lo son para las sociedades (*a*);» estas

(*a*) Istit. civ. fil. t. 2, l. 8.

dos leyes, digo, dan, si no me engaño, una idea perspícua y racional de dos especies de accion social diversísimas entre sí, tan diversas como el *medio* del *fin*; son á saber, accion *política* ó sea de *razon de estado*, y accion *cívica* ó sea de *razon comun*, y hacen ver que este último es fin del primero. Cuando la sociedad conserva y perfecciona su propia unidad y eficacia (454) obra en el órden *político*. ¿Mas para qué fin procura su propia perfeccion? *para poder* en seguida hacer el bien de los individuos asociados (*a*). Cuando ejercita este *poder*, entónces obra en el órden *cívico* ó *civil*, al cual se dirige el político (*b*). Con razon observaba Bentam que no se debia juzgar de la felicidad de una sociedad por el número de poderes políticos que tiene en ella la multitud (de que hacen tanto caudal algunos!), sino por la sabiduría de sus leyes civiles y por la recta administracion de justicia. He dicho *con razon*, porque de los *medios* ha de juzgarse por el *fin* (21). En lo cual (y dicho sea esto en honor del *sentido comun*) suele juzgar el vulgo más cuerdamente que muchos filósofos; pues el vulgo vive muy gustoso sin asambleas ni *constituciones* escritas, con tal que no le falten paz, pan y *justicia* (*c*).

737. Pero una sociedad particular no se encuentra de ordinario en una isla remota desconocida, y por tanto algo puede esperar ó temer en el órden temporal de otras sociedades contiguas, las cuales pueden á su vez recibir de ella algun bien ó algun mal. Dada semejante relacion, ¿hay alguna ley que deter-

---

(*a*) Esta verdad ha sido enseñada hasta por el mismo Cousin en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moral.

(*b*) Aunque por razon de su etimología parezcan idénticas la accion *cívica* y la *civil*, el uso establece entre ellas alguna distincion, notada por Romagnosi en el lib. 5 de sus *Instit.*, donde dice que en la proteccion cívica la autoridad actúa de oficio, y en la civil á instancia de parte. Así por ejemplo, los arbitrios ó tributos son de razon cívica, los juicios en que se deciden los pleitos se dicen ordinariamente civiles.

(*c*) Pueden verse en Cantú las comunidades que renunciaron espontáneamente á sus privilegios, prefiriendo la tranquilidad á las franquicias. *St. un. epoc. XI, c. XVII.*

mine la rectitud de la accion social? Si el fin inmediato de la sociedad es el bien temporal de sus miembros, es evidente que pudiendo este bien aumentarse ó disminuirse por efecto de la accion recíproca de dichas sociedades, cada sociedad debe proveer aun en tales relaciones al bien temporal de los suyos, aunque subordinándolo siempre á las leyes de la equidad y de la justicia, por virtud de las cuales debe cooperar al bien de otro (319).

Y aquí tenemos un nuevo órden de relaciones sociales en que los *derechos* y los *deberes* tienen por término una ó más sociedades externas; las cuales, no teniendo *en razon del solo* **SÉR SOCIAL** *abstracto* ningun derecho una sobre otra, podrán invocar *en abstracto* aquella recíproca igualdad que consideramos en los individuos (354).

738. Á su debido tiempo examinaremos tambien las leyes de estas relaciones; baste por ahora haber dado una idea de ellas para presentar bajo un solo punto de vista y en toda su extension la accion social en una sociedad ya formada, la cual accion hemos dividido en *cívica*, *política* é *internacional*, de las que ofreceremos al lector un ensayo en este libro y en los dos siguientes. Comencemos en el presente por sacar las consecuencias contenidas en la ley fundamental de la accion *cívica* de la sociedad, ó más bien de la autoridad, en la cual se *personifica* la accion deliberada de la sociedad (730).

CAPITULO II.

DE LA ACCION CÍVICA. MATERIA, MODO Y MEDIOS.

ARTÍCULO PRIMERO.

Materia en que se ejercita.

SUMARIO.

739. *De la primera ley se dedúce la materia del gobierno* cívico. *Tutela y perfeccion*

739. Hacer fácil á los hombres por medio del órden externo el logro de la felicidad natural (726), asegurando á cada uno sus derechos (727) y multiplicando con la cooperacion social los *medios* (728) conducentes á este fin: tal es en pocas palabras el deber social *cívico* (736), cuyas consecuencias vamos á explicar: *Materia* y *condiciones* de la accion *cívica* de la autoridad social; hé aquí los dos puntos cuya explicacion comenzará á trazar toda su extension.

La sociedad debe *tutela* á los derechos de los individuos; pero ¿cuáles son los derechos del hombre? Derecho *á vivir* (379), y *á tener los medios* de vivir (399), y á usar de ellos *libremente* (402); ó en otros términos, derechos de *conservacion*, de *dominio*, de *independencia*: estos son los principales derechos que la sociedad debe *proteger* (*a*).

La sociedad debe aumentar la perfeccion del individuo cooperando *positivamente* en aquellas cosas á que no alcanzan las fuerzas de los particulares: las fuerzas humanas son las del en-

---

(1) Romagnosi los reduce á propiedad *personal*, *real*, *moral* y de potestad doméstica, que yo llamaré más bien *social*, dividiendo la proteccion en civil, cívica y política: la 1.ª ordena los ciudadanos entre sí; la 2.ª los junta en obras comunes; la 3.ª forma y protege su unidad social.

tendimiento, las de la voluntad, y las físicas ó corpóreas: luego la sociedad debe emplearse positivamente en aumentar las fuerzas *intelectuales*, *morales* y *físicas* en el individuo con la cooperacion social.

ARTÍCULO II.

Cómo ejercita su actividad sobre esta materia.

SUMARIO.

740. *Modo de su accion: proporciones de justicia.*—741. *Tutela de los derechos* vivos,—742. *segun las leyes rigurosas de la colision*—743. *Justicia de los derechos eminentes* determinados *con semejante ley.*—744. *Demostracion de la misma ley con el principio de* utilidad.—745. *Epílogo: el hombre en sociedad nada sacrifica; la sociedad no abroga el derecho natural;*—746. *la autoridad debe conformarse con el órden así* teórico *como* práctico.—747. *Injusticia de los que echan en cara á toda monarquía ser* arbitraria—748. *La sociedad obra con el análisis de sus funciones:*—749. *este análisis está preparado por la naturaleza.*

740. Hé aquí brevemente la materia de la accion cívica que iremos explicando sucesivamente; pero ántes penetremos algun tanto en lo más íntimo de ella, para observar *cómo* debe haberse la sociedad en semejante obra.

La sociedad, ente moral ideado por nuestra razon, no tiene otras fuerzas reales y físicas que las de los individuos cuya unidad constituye (*a*). Cuando decimos, pues, que la sociedad *protege* y *perfecciona* la accion del individuo, decimos en sustancia que emplea las fuerzas de todos para proteger y perfeccionar la accion de cada uno. Mas es de notar que las *fuerzas*, cualquiera que sea su especie, son un capital productivo, pues toda

(*a*) Sobre esta materia discurre Bentam ménos mal que de costumbre, en el tomo II, pág. 189.

fuerza *tiende á producir* algun efecto; de donde se infiere, que disponiendo la sociedad de todos los individuos asociados, dispone en sustancia de un fondo formado á expensas comunes, y por tanto de un fondo comun. Ahora bien, ¿qué es lo que pide la ley de órden deducida del principio de universal abstracta igualdad reducida al hecho concreto en las desigualdades individuales (355)? Pide que el *fruto* sea de quien emplea el *capital* (357), porque individuos *iguales* no se tornen *desiguales*, porque individuos *libres* no pasen á ser *siervos* (455) trabajando en provecho de otro. Luego la ley de órden pide á la sociedad que disponga la cooperacion social de suerte que el trabajo se reparta en proporcion al fruto, y viceversa, el fruto en proporcion al trabajo. Sea, pues, que pida al individuo la obra, ó los bienes, ó los derechos, ó cualquiera otra cosa que pueda emplear un individuo en provecho de otro, no puede pedirlo sino para compensarlo en la debida proporcion (*a*). Adviértase por otra parte que el supremo bien del hombre, y por consiguiente la primera compensacion que debe á los sacrificios de cada uno en favor del bien público, es el *órden* de justicia; que no hay cosa que ofenda tanto y tan universalmente á todos y á cada uno de los individuos asociados, como el ver sentada á la iniquidad en el trono y á la justicia oprimida. El súbdito que se ve justamente encadenado por leyes agravadas con tributos, ó castigado por sus delitos, podrá resignarse á la fuerza; pero no se irritará nunca tanto como

(*a*) Á decir verdad, carece de exactitud la expresion de que la sociedad *pide al individuo*. El que da todo lo que recibe, y aun más, no puede decirse que *pide* nada, sino sólo que *ordena* á un bien mayor el uso de las fuerzas privadas, las cuales serian ordenadas á un bien menor por quien no conociese el bien comun ó no se curase de él. *La facultad de estar peor*, dice Romagnosi (Ist. di Civ. fil. t. 1. lib. V, cap. 2), *no merece el nombre de derecho*. Así en una época en que la autoridad pública tenia ménos fuerza, todo baron tenia que construir una fortaleza y hacer leva de gente armada para estar seguro; y sin embargo, su seguridad era mucho menor que la que ahora disfruta sólo con cerrar su puerta, porque vela, con menores expensas de su parte, por la seguridad comun la proteccion pública.

si ve cometerse, aunque sea con daño de otro, una evidente injusticia; porque la injusticia es contraria á la razon, y contraria por lo mismo á la más excelente de sus facultades, á la facultad específica del hombre.

La ley fundamental de la accion *cívica* de la sociedad podria, pues, reducirse á esta—la sociedad (y por ella la autoridad) debe hacer que cada uno coopere á *defender* y *promover* el órden de justicia y el bien comun, sin experimentar pérdidas sino ántes bien con ventaja proporcionada á su cooperacion.—Pero esta regla tiene todavia una expresion tan abstracta que apénas toca á la práctica; conviene hacerla descender poco á poco y darle cuerpo; y vamos á intentarlo.

741. Si el órden social debe producir el bien público sin daño de los particulares, debe salvar la plena integridad de sus derechos. ¿Pero cuáles son los *verdaderos* derechos de los particulares? Son aquellos que del choque con derechos más vigorosos no resultan paralizados ó suspendidos (351): sólo tales derechos son *poder conforme á razon* de mover la voluntad de los demas; como quiera que los derechos que sufren colision, no son sino un principio de semejante poder, que no puede llegar al acto ni mover las razones asociadas.

742. Luego la ley que consiste en procurar el bien comun *sin pérdida del particular*, podrá reducirse á esta—*determinar la medida en que debe cooperar cada uno segun la ley de la colision de los derechos*.—Ahora ¿cuál es esta ley fundamental? 1.° El derecho más fuerte prevalece sobre el más débil (563); 2.° aquel derecho es más fuerte que mira á un bien mayor. — Es así que el bien de la probidad es mayor que el de la vida, el bien de la vida mayor que el de la hacienda: luego aunque en *igualdad de circunstancias* prevalezca el derecho de muchos, nunca podrá acaecer que el derecho de muchos á la hacienda excluya el derecho de pocos ó aun de uno solo á la honestidad ó á la vida. Pero cuando los derechos de *pocos* ó de *uno* entran en colision con los derechos homogéneos de *muchos*, es evidente

que este *uno* ó aquellos *pocos* deben ceder al derecho de *muchos*, al ménos en cuanto son contrastados por estos, conservando todo su vigor en la parte no contrastada (362). Así cuando el derecho del público á las comunicaciones comerciales pretende pasar por medio de un predio de dominio particular, recayendo la colision sobre el *lugar*, el particular tiene que cederlo al procomun; mas este le indemniza de la *renta* perdida, la cual no entró en colision, porque no era necesaria para el tránsito del público. La autoridad que obliga en este punto al particular á ceder, no hace otra cosa que imponerle por ley positiva lo que él estaria obligado á hacer por equidad y benevolencia, conforme á la cual está obligado cuando *quod tibi non nocet alteri prodest*.

743. En vista de tales consideraciones no es difícil comprender que los derechos *eminentes*, en cuya virtud dispone la sociedad de los particulares, léjos de tener nada de injusto, son una rigurosa aplicacion de los principios de *órden*, de *justicia* y de *equidad*, verdadero bien del hombre, y por consiguiente, principio único de su felicidad acá en la tierra (20). Este punto me parece de mucha importancia, pues que con una prueba analítica puede evidenciar más todavía la ley que hemos establecido sintéticamente.

744. De la naturaleza de la sociedad hemos deducido esta ley en fuerza de los principios universales de justicia; y hemos sacado en conclusion que ella debe formar la felicidad social: ahora decimos invirtiendo este órden:—esta ley forma la felicidad social; luego debe ser ley de honestidad natural.—Esta manera de discurrir es muy expuesta á errores, porque los términos *útil*, *felicidad* etc. pueden ser interpretados y aplicados con variedad; mas cuando sea empleada con recta idea de felicidad para confirmar la anterior demostracion *a priori*, puede añadir gran fuerza á la demostracion. Veamos, pues, si esta ley forma verdaderamente la felicidad social.

Fácil es ver cuánto ayude á la sociedad la exacta aplicacion

del principio de *colisiones de los derechos* en determinar cuál sea el bien público; porque sin tal principio, ¿qué cosa es *bien público* sino lo que agrada á cada uno? si os place divertiros, el bien público serán las diversiones; si enriqueceros, el comercio; si conquistar, la guerra; si descansar, la paz, etc..., y á nombre del *bien público* vereis en Francia al terrorismo levantar cadalsos y degollar inocentes, como vísteis en Jerusalen la política de Caifás enclavar la Inocencia en la cruz para *bien del pueblo* (*a*). De donde seguiráse en la sociedad: 1.° la ruina del débil, del pobre, del miserable, cuya causa se ve oprimida por la prepotencia á nombre del *bien público*: así el *bien público* asesinaba en Esparta á los ilotas, martirizaba en Roma á los cristianos, oprimia en Inglaterra á los irlandeses.

2.° El temor de cada uno; como quiera que cada providencia pública podrá demandar y obtener fácilmente la ruina de alguno; temor é incertidumbre que forman uno de los más crueles tormentos de las personas honradas, y hacen aborrecible la sociedad á la mayor parte de ella, á los amigos de la paz.

3.° Que sean intolerables las leyes; pues la voluntad humana que cede *aun con daño propio* á las leyes del órden, su verdadero bien (353), resiste al desórden, aun cuando se le torne en provecho; así se vieron muchas veces protestantes que detestaban en Inglaterra la opresion de los católicos.

4.° Su inobservancia; pues á la larga repugna al hombre, y mucho más al magistrado, la injusticia patente y obstinada.

5.° De aquí el descrédito de la autoridad, el desenfreno de las interpretaciones y epiqueyas, el arbitrio judicial con tantos males como proceden de él.

745. Luego, en conclusion, el bien público no es otra

(*a*) Expedit unum hominem mori pro populo... ut non tota gens pereat.

(*b*) Sobre este punto discurre Bentan al hablar de la *esperanza frustada*, t. 1.°, pág. 81; pero segun su costumbre á la falsa luz del principio *utilitario*.

cosa que el más alto grado posible de la *justicia* que protege y de la *equidad* que promueve con la fuerza de todos el bien de cada uno: y así, por consiguiente, á esto debe mirar al disponer de las fuerzas comunes la Potestad ordenadora, de manera que nadie sacrifique del derecho propio sino aquella parte que por entrar en colision con otro ya no es suya, y por tanto no envuelve sacrificio. Segun esta nuestra teoría acaecerá: 1.° que el hombre social de nada *realmente* será privado, salvo de aquello á que no tiene derecho, de aquello que él mismo *debe querer dejar* por su propio bien, como quiera que *debe querer* la justicia, que es su *bien verdadero*. 2.° Que la sociedad, ó sea la autoridad, jamas tiene el derecho de mudar las relaciones naturales, sino de declararlas de un modo imperativo, esto es, de modo que su declaracion sirva de regla á la accion social, pues la autoridad es principio de unidad social.

Por aquí puede comprenderse el sentido en que solemos decir que la autoridad *puede transferir el dominio*, *puede suspender los derechos*, etc. Estas expresiones pueden pecar por exceso (*a*) en dos conceptos: 1.° en suponer que la autoridad pueda cambiar los derechos á su arbitrio; lo cual la constituiria dueña de toda ley, inclusa la ley natural: 2.° en suponer que la autoridad de la declaracion no tiene otra fuerza que la evidencia de la verdad declarada; que seria poner á la autoridad al nivel de un doctor cualquiera particular. No: la declaracion

---

(*a*) Say trae un ejemplo de esto en las palabras de Luis XIV: «Los reyes son señores absolutos, y tienen naturalmente la plena y libre disposicion de todos los bienes, etc.» Una doctrina semejante fué predicada en presencia de Felipe II, que algunos presentan como el tipo del despotismo absoluto, sólo porque era fervoroso católico. Pero el catolicismo así defiende la justa libertad de los súbditos como la legítima autoridad de los superiores. La adulacion del predicador puso en conmocion el ánimo de los católicos españoles; y la Inquisicion, que algunos creen que es el firme baluarte del despotismo, le obligó á retractarse públicamente de dicho error. Trae este caso Balmes en su *Protestantismo comparado con el Catolicismo*, t. 2.

auténtica de la autoridad debe estar fundada en la autoridad como la ley (V. L. III.); pero el súbdito debe conformarse con ella, porque la autoridad es el principio ordenador de la sociedad.

746. Habiendo aplicado á la accion *cívica*, mediante las explicaciones antecedentes, el principio universalísimo de las leyes sociales (314, 319): *Tiende al bien comun*, fácil es aplicarle asimismo la ley fundamental que debe guiar al hombre en la eleccion de los medios, pues una vez determinado el fin, quedan tambien determinados los medios tanto teóricos como prácticos: bien que, aunque los medios son determinados en el órden objetivo, pueden ser subjetivamente indeterminados por no ser conocidos. Es, pues, deber cívico de la sociedad formar idea clara de los medios despues de haber discernido y determinado el fin. Los medios pueden ser teóricos y prácticos, porque despues de haber dicho: el bien comun se obtendrá, por ejemplo, *con* la prosperidad del comercio, *con* la rectificacion de las ideas, etc., todavía se deberá inquirir el *medio* práctico de mover á los hombres á estos fines secundarios, que á su vez son *medios* en órden al bien comun: los medios teóricos son los que nacen del sistema material de la naturaleza exterior: los medios prácticos son los que nacen de la índole de la naturaleza humana, la cual debe moverse por obra de la sociedad á producir el bien comun.

747. El conocimiento recto de unos y de otros medios, junto con la firme voluntad de obtener el verdadero bien comun, hace que sea excelente la accion cívica de la autoridad. Léjos está, pues, de gozar de aquel absoluto arbitrio que Hobbes le atribuye (arbitrio por el cual, no comprendiendo algunos las horribles doctrinas de este autor, lanzan al rostro de toda monarquía el título reprensible de *arbitrario*, de *absoluto*), pues está ligada por el *fin*, y por el órden *teórico* y por el *práctico*: debe, pues, respetar todos los derechos á que no tocan las infinitas colisiones sociales; debe depender, cuando los protege y favorece, de las leyes con que la naturaleza hizo útiles á ciertos

expedientes y á ciertos otros nocivos; debe mover al hombre á que use de estos expedientes *en cuanto hombre*, es decir, con el actractivo del *interes* y con los derechos de la *razon* (732); y este deber tan complicado, lo mismo liga al monarca en el trono que á los poliarcas en el consejo. Así el uno como los otros pueden faltar de hecho; pero así el uno como los otros están sujetos á él en *derecho*. De *hecho*, pues, todo poder supremo es absoluto, ora sea de uno, ora de muchos, porque si tuviera algun límite cuanto al *hecho*, no seria supremo; de *derecho* ninguno es absoluto, porque no tiene derecho á ordenar sino lo que es útil al bien comun, tanto en el órden final (felicidad comun) como en el órden teórico (medios para obtenerla) y en el órden práctico (arte de mover á los hombres á usarlos).

748. Esta complicacion de la accion civil considerada en su *materia* y en sus *resortes*, nos hará fácilmente deducir una consecuencia que el hecho ha deducido ya ántes que los publicistas. Si la sociedad debe salvar tantos derechos, deberá conocerlos, y por tanto debe conocer sus *títulos* en el órden teórico del universo (746); si debe conciliar en una misma accion á individuos y consorcios de índole tan varia por medio de la razon y del interes (732), debe poseer medios proporcionados á la mole de tamaña empresa. *Conocimientos* vastos y *fuerzas* de actractivos y de coaccion varias é insuperables son, pues, necesarios á la sociedad si ha de conseguir su fin. Debe, pues, organizar en varias clases los propios individuos ó consorcios, para que cada una de ellas ejercitando particularmente una profesion, pueda adquirir en ella capacidad igual á las necesidades sociales; porque individuos dedicados á muchas artes estarian como divididos entre ellas, no tocando á cada una sino la mitad cuando más de las fuerzas individuales.

Á la sociedad como al individuo es, pues, no sólo útil sino tambien necesario el *análisis* de las propias funciones: hasta el punto que de una recta division de ellas, reunidas despues en la unidad de la autoridad, depende la perfeccion de la accion so-

cial, como del recto análisis de las percepciones y demas funciones mentales, ordenadas despues en la síntesis, depende la perfeccion del conocimiento y de la conducta individual (*a*).

749. Aunque á decir verdad no podria llegarse á esta subdivision por la vía de la autoridad, si esta no fuese ayudada eficazmente por la naturaleza. Pero la naturaleza de las cosas, que es obra del sumo Hacedor, lo mismo que la sociedad y la autoridad, concurre en el mismo intento; y dividiendo en los individuos las aptitudes, las necesidades, las inclinaciones, hace de suerte que cada cual vaya á colocarse en aquel lugar que encuentra vacío; y así la autoridad no tiene de ordinario que *precisar*, sino sólo que *regular* (732) á los concurrentes y á su actividad con medios proporcionados á la naturaleza.

Casos hay por otra parte en los que ó la necesidad extraordinaria, ó una irregularidad cualquiera en la marcha de la sociedad, ó cualquiera alteracion momentánea producida por las pasiones, turba el órden que preside en la subdivision natural de las profesiones en proporcion de las necesidades, y entónces la sociedad podrá estar obligada á volver á llenar las lagunas, obligando á los que no quieren ora á militar en la guerra, ora asistir como médicos á los apestados, etc. Pero estos son casos extraordinarios, pues los hombres se sienten naturalmente inclinados á abrazar las profesiones de que esperan sacar algun provecho en la sociedad. Y esta subdivision natural en las funciones sociales se va multiplicando á medida que se va extendiendo la sociedad; no sólo porque el número creciente de los asociados aumenta la necesidad de operarios en cada arte, sino tambien porque aumenta en los asociados deseos y caprichos. Demas de esto la subdivision de las funciones da especial aptitud para ejercer

(*a*) Distinguiendo, se crean las riquezas intelectuales; y representándolas con signos, se crea la potencia mental. Así en sociedad, *dividiendo* las profesiones se da un valor social al mayor número, *representando* este número, se hace poderoso. Romagn. *Ist di cib. fil.* t. 1, p. 510.

cada cual la propia (*a*): por donde se confirma lo que discurriendo por otros conceptos dijimos en otra parte (LVIII), es á saber, que la perfeccion de la sociedad crece con su extension.

Presupuestas estas nociones generales sobre la accion social, procedamos por partes al exámen de sus objetos.

(*a*) ¡Qué perfeccion no adquiere en su oficio un operario que no se emplea en otra cosa por toda su vida que en hacer cabezas de agujas, ó martillos para pianos, etc.! (V. COUSIN. *Hist. fil. mor.* L. 6, Smith).

CAPÍTULO III.

DEBER DE PROTECCION CÍVICA.

ARTÍCULO I.

Division.

SUMARIO.

750.—Tutela en el órden *físico y* en el *moral.*—751. De órden físico, necesidades *ordinarias y fortuitas*: *muerte.*

750. Tres cosas debe protejer la sociedad en el individuo: la *existencia*, la *propiedad*, y la *accion* (739), poniendo á salvo los derechos propios de cada uno (741): tal es la ley de *tutela* social que nos proponemos explicar en el presente capítulo. Y pudiendo amenazar al hombre en semejante materia enemigos ó de órden físico, ó de órden moral, el método exige que comencemos por los primeros.

751. Un íntimo principio de disolucion consuma perpétuamente la reaccion vital, ayudado de las fuerzas externas de naturaleza material, al que la razon le va á la mano con reparos exteriores, segun las embestidas que la prudencia ve que ha de dar. La proteccion social debe, pues, asegurar al individuo su existencia, haciendo que pueda proveer, 1.°, á las necesidades ordinarias, 2.° á las necesidades fortuitas. Mas porque todas las fuerzas humanas faltan en el punto de la *muerte*, toca á la sociedad, que no muere, reparar cuanto es de su parte sus estragos.

Hé aquí, pues, tres deberes sociales: acudir á las *necesidades* ordinarias, á los *casos fortuitos*, á los *estragos de la muerte*, haciendo de modo que pueda bien el que quiera, hallar en estas cosas defensa (727).

ARTÍCULO II.

Tutela de la existencia contra enemigos de órden físico.

§ I. CONTRA ENEMIGOS CONSTANTES.

SUMARIO.

752.—1.° *Necesidades ordinarias. Á veces el individuo no* quiere *proveer á tales necesidades*—753. *Porque no piensa en ellas. Remedio*: *educacion, espíritu público. Seguridad*—754. *Naturaleza del lujo*; *contrario al deber individual*,—755. *contrario á la conveniencia social*,—756. *dispendioso sobre las fuerzas ó recursos*,—757. *luego la sociedad puede y debe combatirlo.*—758. *Guerra de ciertos políticos contra la limosna*:—759. *se dan verdaderos pobres y muchos*:—760. *el Estado debe mirar por ellos*,—761. *defendiendo sus derechos*, *haciendo fácil socorrerlos*, *poniendo de manifiesto sus necesidades*, *ofreciendo modos de ganar la vida y refugio*:—762. *encerrar á los malos*,—763. *pero no á los inocentes*:—764. *asegurar los víveres.*—765. *Ley moral de policía sobre víveres*,—766. *aplicada á* monopolios *y* exclusivas.

752. Á las necesidades ordinarias no provee á veces el individuo, ó porque no *quiere*, ó porque no *puede*. Que no *quiera* remediarlas es cosa que pareceria casi increible, si una experiencia perpétua no nos mostrase de *hecho* esta negligencia increible, no sólo en aquellos artesanos que se beben el domingo el fruto de seis dias de trabajo, sino hasta en los empleos y oficios más lucrativos; y así se suele decir que el dinero se va con la misma facilidad que se viene. Esto puede provenir, ó de no *preveer* la necesidad ó de *esperar de otra parte* su remedio. Solicitud muy digna será, pues, de la sociedad disponer las cosas de modo que cese ó se disminuya al ménos la perniciosa influencia de estas dos causas; y que el hombre prevea la necesidad y provea á su remedio por sí mismo.

753. Á que prevea la necesidad ayuda más que ninguna

otra traza la educacion privada, y cierto espíritu de órden que nace en el público bien de la educacion, bien de las profesiones á que la sociedad atiende principalmente. Y como en la naturaleza del hombre está, al decir de Tulio, lanzarse en lo porvenir, fuerza es decir que si no mira á él, será por efecto de alguna causa violenta, y esta causa es, si bien se mira, ó la *desesperacion de conservar*, la cual tiene su remedio en la confianza en la pública *seguridad* (de que hablaremos tratando de la defensa de los derechos), ó la *necesidad de gastar* impuesta por la opinion irracional del público, á la cual quisieron remediar con leyes suntuarias los enemigos del lujo.

754. ¿Qué cosa es lujo? ¿Es por ventura un mal? Y caso que lo sea, ¿puede y debe impedirlo la sociedad? Hé aquí tres cuestiones á que responderemos *teóricamente*, haciendo aplicacion de los principios que en otro lugar establecimos (279): el que desee ver tratada con mayor extension esta materia, puede leer el bello y erudito discurso del profundo Gerdil en el tomo V de sus obras.

Lujo es el gasto excesivo hecho por ostentacion en los medios de decente conservacion (279): es excesivo el gasto cuando es contrario ó al *fin individual*, ó al *fin social*, ó al órden de los *medios*. El fin individual de los medios de conservacion es el *sustento*, la *salud*, la *robustez*: todo gasto que destruye las fuerzas del cuerpo y del espíritu, que consume la salud é incapacita al hombre para proporcionarse el sustento, es contrario al *fin individual* de este medio.

755. El fin social del gasto hecho en la conservacion del cuerpo, es lo que hemos llamado *decencia*. Para comprender bien su naturaleza, conviene considerar que en la sociedad es necesaria la desigualdad de condiciones (728 y 749), y por consiguiente necesarios son tambien los modos de obtener los fines particulares de las diversas condiciones, y los varios géneros de vida, más ó ménos trabajosa, y los varios grados de dignidad y obsequio. El militar no puede vestir como el magistrado, ni

este hacer uso del yelmo ni de la coraza: el estudioso no podria digerir la cocina del segador, ni el segador tendria bastante con el chocolate hasta el mediodia; á las espaldas del mozo de cordel jamas las adornará la muceta de los doctores, ni el consejo del ministro causará el mismo reverente respeto que el decreto del soberano. Es, pues, de esencia de la sociedad una variedad en el modo externo de haberse las personas, porque la variedad de las condiciones produce variedad de *medios*, de *necesidades*, de *grados*. Lo que *conviene* á cada condicion es *decencia*, lo demas es *lujo*: luego el lujo es un *gasto desordenado* aun en el órden social.

756. Finalmente, es excesivo en órden á los *medios* cuando sobrepuja las fuerzas del que lo gasta, de suerte que no le deja cumplir las obligaciones que tiene para *consigo mismo*, proveyendo á sus necesidades futuras y á tantos casos como pueden sobrevenirle, y las que tiene con los *demas* á quienes debe auxilios de justicia ó de caridad (*a*).

757. Siendo, pues, el lujo un gasto excesivo contra el *fin* y contra el *órden de los medios* relativamente al *individuo* y á la *sociedad*, evidentemente es un mal social, contra el cual tiene la sociedad derecho por consiguiente y deber de defenderse á sí misma con todos aquellos medios que sugiere la prudencia y aprueba la justicia, entre los cuales la religion, tan insultada por enemiga del lujo, es ciertamente el medio más eficaz y al mismo tiempo el más suave á que la sociedad puede acudir en su defensa. Enseñando, como enseña, el horror de la sensualidad, el menosprecio del fausto, la inviolabilidad de los deberes, extirpa la raíz del lujo, y establece dentro de los muros domésticos el reino de una prudente economía, copiosa para atender á las necesidades presentes y próvida de las futuras (LXXXVI).

Ella, y acaso ella sola puede ser la útil ley suntuaria; pues

---

(*a*) «El lujo es un crímen siempre que algun miembro de la sociedad sufre, y se sabe que sufre.» (D. ALEMBERT, *Elem. de phil*).

fuera de ella ninguna otra, dice Say (a), obtuvo casi nunca su intento: «cuando andaban depravadas las costumbres, sabíase el modo de eludir tales leyes; y estas eran inútiles y atentatorias contra la propiedad en el caso contrario.» Con los documentos de la Religion pueden juntarse las reglas de la humana prudencia, sobre lo cual hace Say bellas observaciones hablando de los gastos útiles y de los inútiles, y estableciendo cuatro prescripciones económicas que bien pueden formar parte al discurrir de economía de un tratado de moral. «Los gastos mejor entendidos, dice Say, son:

»1.° *Los que satisfacen necesidades reales*, que se reducen á la subsistencia, salud y beneficencia. Así, más comodidad y ménos aparato; más ropa blanca y ménos cintas; más alimento y ménos salsas; más vestidos y ménos agremanes; hospicios más vastos y ménos pomposos; caminos buenos y no de sola vista; pocos palacios, pero casas cómodas y limpias etc.

»2.° *Las expensas permanentes y en objetos de buena calidad*. Los convites, fuegos artificiales y juegos, disipan en un momento capitales de que pudiera sacarse utilidad constante; los géneros malos cuestan por muchas razones tanto como los mejores.

»3.° *Los gastos en comun*: de aquí la economía de las comunidades religiosas, civiles y militares: una sola olla y un solo hogar pueden preparar alimento para veinte personas lo mismo que para cuatro ó seis.

»4.° Por último, háganse los gastos conforme á las reglas de la *probidad*, de la *moral*: de otro modo acaban por la ruina así de los pueblos como de los particulares.»

758. Digamos ahora una palabra sobre la causa opuesta, por la que suele acaecer que algunos no *quieren* prevenir sus necesidades halagados con la idea de que hallarán remedio en la piedad del prójimo (752).

(a) *Econ. polit.* t. III, pag. 62.

«La sociedad, dicen ciertos políticos, proveyendo á las ne»cesidades de estos, alienta el ócio y la prodigalidad; perezcan, »pues, los desventurados en el seno de la miseria en que se pre»cipitaron, y hallen en su culpa misma su castigo (*a*).» Poco difiere de este el lenguaje de Bielfeld, el cual no reconoce pobres en el mundo, sino enfermos ó lisiados de quienes debe, segun dice, cuidar el Estado; pero el proveer al sustento de los demas es un daño para el público, y un vicio de la moral teológica y de la Iglesia (*b*), que fomenta el ócio y destruye la industria. No sé cómo pueda un corazon humano dejar de horrorizarse de semejante lenguaje; pero reprimamos la indignacion, y dejemos hablar á la razon.

759. Un político sábio debe examinar 1.º si verdaderamente existen pobres fuera de los enfermos y lisiados: la más vulgar observacion reconocerá que es numerosa la clase de aquellos á quienes el trabajo diario no basta á proveerles del pan de cada dia; que tambien es numerosa la otra clase á la que apénas basta tampoco su trabajo, y numerosa la de los que para hacer algun ahorro se deben rehusar á sí propios hasta el alivio más inocente: dadles á estos hijos; suponedlos acampados por efecto de un incendio ó de una inundacion; entregadlos en manos de un concusionario, de un usurero, de un litigante, y decidme si fuera de los enfermos y lisiados no hay tambien otros pobres (LXXXVII). Ciertamente en nuestros dias negar esta pobreza ha llegado á ser no ménos ridículo que cruel, despues que tantos economistas y publicistas han observado en los países dedicados á la industria el terrible fenómeno del *pauperismo* (*c*), y estudiado, aunque en vano, su remedio. «La pobreza de los trabajadores agravada por la riqueza de los capitalistas, es un proble-

---

(*a*) V. Malthus: Essai sur le principe etc., t. 3, pag. 108. Livrons cet homme coupable a la loi prononcée par la nature.

(*b*) Ap. Gerdil l. c.

(*c*) Sobre este espantoso fenómeno hemos discurrido más extensamente en el *Examen crítico*, p. 2, c. 4, § 4.

ma que no puede resolverse (dice el diario protestante americano *Revista de las cuatro partes del mundo* por Browson, hoy convertido al catolicismo) sino volviendo á la religion católica (*a*).» Y en efecto, si haceis el cálculo de lo que gana un campesino para sí y para su familia, os quedareis en la duda de cómo pueda vivir con tan escaso salario (*b*).

760. 2.° ¿Está obligado el Estado á mantener á los pobres? Hemos dicho que el Estado debe protejer todos los derechos (727); de donde se infiere que debe asegurarles el derecho á vivir, á no ser que lo hayan perdido; y no se comprende cómo ha podido Say poner esta verdad en duda (*c*). «Si sus males, dice Say, no proceden sino de la flaqueza de nuestra naturaleza, no se descubre fácilmente razon alguna que obligue á las instituciones sociales á repararlos.» ¿Que no se descubre? ¿Pues qué otra cosa es, ó Dios de bondad, la sociedad humana, sino una conspiracion al bien comun, y por consiguiente un auxilio contra los males comunes? ¿Ni cuál es más comun entre los males que el que procede de *la sola naturaleza*? Hasta en Atenas, dice Cantú, habia impuestos destinados á los pobres (*d*): ¡que vergüenza, pues, que un cristiano, ó al ménos un ciudadano que vive entre cristianos, no sepa ver un deber de caridad que no se ocultó ni aun al más corrompido paganismo!

761. ¿Pero *cómo* debe la sociedad proveer á los pobres? Asegurando sus derechos, dijimos ántes, no ya imponiéndose á sí misma un dispendio imposible; y por consiguiente 1.° haciéndoles fácil reivindicarlos por medio de policía y procedimiento accesible, justo y expedito; 2.° fomentando la misericordia del rico, para lo cual ayuda, demas de la religion, dejarlo en libertad de disponer de sus beneficios: por el contrario, violentarlo con impuestos, ó *dis-*

(*a*) V. *Annali di science relig*. t. 18, p. 438.

(*b*) Un diario piamontés, *La Patria*, hacia este cálculo por el año de 1852, y hallaba ser el resultado 84 céntimos.

(*c*) Say, l. c.

(*d*) Cantú, *St. un.*

traer los donativos del fin á que son destinados espontáneamente, son medios seguros de agotar las fuentes de la beneficencia (*a*). 3.° Haciendo fácil el conocimiento de los *verdaderos* pobres: si á los que son fingidos se les quitase el disfraz, no habria quien les diese una blanca. La Iglesia católica hace en este punto al Estado un servicio inestimable por medio de sus párrocos, cuyo ministerio penetrando constantemente en las más miserables viviendas, ve con sus propios ojos la verdadera necesidad, bastante mejor que ciertos *políticos*, que no saben ni siquiera adonde poder encontrar pobres. 4.° Proporcionando en trabajos públicos ocasion para ganarse la vida á todos los que quieran, y en públicos albergues refugio á los más desamparados.

762. ¿Pero será lícito encerrar por fuerza á los pobres mendigos? La reclusion es privacion de libertad; ahora bien, ninguno puede ser privado de la libertad sino por delito (ó en caso de locura, caso muy diverso del actual): luego será lícito encerrar á aquellos que en mendigar cometen delito. Ahora bien, comete delito en mendigar el que puede vivir con su trabajo, porque aumentando los falsos pobres el número de los mendigos, sin que se aumente el de los bienhechores, quedan defraudados los verdaderos pobres de aquel auxilio que destinaria *para ellos solos* la caridad de los ricos. «Bajo el mando de un prín»cipe sábio, dice Bossuet, debe ser odiosa la ociosidad... la cual »engendra á los mendigos, raza que importa desterrar de un »reino civilizado, y acordarse de aquella ley que dice: que no »haya indigentes y mendigos entre vosotros (*b*).»

763. Pero cuanto á aquellos que ó no encuentran trabajo ó no pueden sufragar con él á su propio sustento y al de su familia, quitarles que pidan limosna y castigar su miseria

(*a*) Puede leerse á este propósito un bellísimo artículo del diario *La scienza e la fede* (4 de Abril de 1841, pág. 279), donde el profesor de economía política Blanqui hace una comparacion de la filantropía de los ingleses con la caridad del clero frances en el socorro de los pobres.

(*b*) VILLEN. BARGEMONT, *Econ. pol. chret.*

haciéndolos esclavos, no veo la ley que pueda no digo permitirlo, pero ni siquiera tolerarlo. Si sus voces y sus andrajos importunan la delicada sensibilidad de los ricos, muy fácil es á estos proveer á esto de remedio, bien aumentando los salarios á los que pueden trabajar, bien enriqueciendo las casas de misericordia para que sean alivio y no tortura de pobres *inocentes*; los cuales acudirán á ellos de su voluntad espontánea.

764. Con tales providencias, no solamente desaparecerán la *prodigalidad* y la *inercia* que *no piensan* en las necesidades (752), sino tambien serán remediadas las de aquellos miserables que *piensan en ellas sin poderlas satisfacer*. Y no basta socorrer á los miserables, pues si en una sociedad numerosa no se provee al remedio de sus necesidades por quien dirige el timon, bien pronto se torna miserable en razon de sólo su número, á quien faltaria provisiones aun teniendo dinero. Toda sociedad está, pues, obligada á cuidar que no falten los alimentos necesarios; á cuya solicitud provee la respectiva *policía*.

765. No nos toca á nosotros trazar las reglas de esta policía, objeto propio de economía política, pues que todo él es de un órden teórico; así que á ella corresponde disputar sobre cuál sea el modo mejor de asegurar la abundancia, si el libre tráfico ó la accion coercitiva del Gobierno. En este punto á la ciencia moral bástale recordar dos principios: 1.° la autoridad social debe emplear aquel medio que ofrezca mayor seguridad á la subsistencia con menor ofensa de la libertad. 2.° Por consiguiente, *si fuese verdadera* la doctrina de los que enseñan que la abundancia se obtiene con la libertad del tráfico, seria ilícita la restriccion. Permítasenos por lo demas hacer aquí dos observaciones, no para decidir la cuestion en sentido contrario, sino solamente para proporcionar al lector un medio de guardar el equilibrio de la imparcialidad ante las declamaciones liberales, que ántes son muestra de espíritu de partido que de amor á la verdad.

La libertad absoluta de comercio equivale á la libertad de

los fuertes contra los débiles, pues concede á los grandes capitalistas la absorcion bajo la forma de monopolio de los pequeños; de tal suerte que la suma libertad podria ser aquí una terrible esclavitud, como seria esclavitud para los hombres honrados la libertad que gozasen los asesinos no habiendo cárceles para ellos. Y esto que decimos de los grandes y pequeños capitalistas, puede asimismo decirse de los grandes y pequeños Estados, como observó en el Senado piamontes el juiciosísimo Marques de la Tour en la crísis causada en el Piamonte por el libre cambio. La segunda observacion es que, aun supuesta su utilidad pecuniaria, podria ser políticamente nociva esta libertad tratándose de ciertos géneros cuya falta en un pueblo dado lo haria dependiente en daño suyo de los extranjeros. Acaso la guerra de Rusia de 1854 habrá proporcionado en este punto un documento memorable á todo el resto de Europa, la cual corria riesgo de verse privada de trigo retenido por el Czar en el puerto de Odessa.

Pero sea dicho esto solamente porque nuestros lectores estén prevenidos, y dejemos al tiempo y á la prudencia económica de los políticos que determinen una moderada policía de provisiones.

766. Estos principios nos hacen comprender los casos en que pueda la autoridad pública permitir ó ejecutar aquel tráfico exclusivo que suele denominarse *monopolio*, cuándo conceder ó negar la *exclusiva*; porque los principios morales son aquí los mismos: *salus populi suprema lex*. Mas porque estas prerogativas implican una restriccion de la libertad, deben ser reclamadas por un *derecho* más fuerte, que destruya por colision el derecho de libertad. Tal podria ser, por ejemplo, el caso de los que inventan artes nuevas que ceden en provecho del público; los cuales, estando en posesion de sus invenciones, generalmente tras largos estudios y sacrificios, no pueden ser desposeidos de ellas sin injusticia; y en tal caso convertiríase en detrimento público negar la *exclusiva*, porque cesaria el estímulo para hacer descubrimientos y publicarlos.

§ II. TUTELA SOCIAL CONTRA LOS ENEMIGOS FORTUITOS DE ÓRDEN FÍSICO.

SUMARIO.

767.—2.° *La sociedad debe defender á los asociados contra los casos* fortuitos:—768 *estos pesan sobre ella más que sobre los particulares:* 769. *los particulares ayudan por su parte con sociedades de seguros.*— 770. *La sociedad los secunda con medios sociales,*—771. *alienta sus sociedades* incompletas *y las dirige:*—772. *no deben ser secretas:*—773. *la sociedad no debe impedirlas sino en el mal.*—774. *Ley moral de las sociedades de seguros.*

767. Hemos hablado suficientemente de los enemigos que siempre y en todas partes ponen en peligro la vida humana: mas poco tenemos que decir de las causas fortuitas de ruina, porque puede aplicárseles lo que hemos dicho de aquellos, pues en ambos casos el deber de tutela social nace del mismo principio y mira al mismo intento. Sólo añadiremos dos observaciones: una sobre la obligacion social, y la segunda sobre los medios de cumplirla.

768. I. Si la sociedad está obligada á protejer el derecho y deber de los individuos cuando ellos rechazan las injurias de la naturaleza más constantes y conocidas, mucho más lo estará cuando pugnan contra el mal en casos impensados que acaso no pueden preverse. Estos casos son, por decirlo así, casi enteramente sociales; porque sólo la sociedad está cierta de que han de sobrevenir. El individuo que durante el reducido espacio de algunos años de vida, y en el más reducido aun de unos cuantos palmos de tierra ejercita sus derechos, y se dirige por una sola vía á sus eternos destinos, bien podrá pasar toda su vida sin haber sido jamas víctima ni acaso espectador de un incendio, de un naufragio, del cerco de una ciudad; pero la sociedad, que

vive con la vida del género humano, y que extendiéndose por un vasto territorio lucha con todos los elementos, debe necesariamente sufrir de tiempo en tiempo en alguna de sus partes alguno de aquellos asaltos que hemos llamado *fortuitos* refiriéndonos al individuo.

Infiérese de aquí que á ella le corre más bien que á los individuos el deber de proveer á tales casos, pues si los individuos quisiesen oponer contra cada peligro *fortuito* una defensa adecuada, consumirian sus capitales en hacer prevenciones que nada les aprovecharian despues.

769. Esto no quita que los mismos individuos, movidos por una parte del temor del peligro, y por otra de la imposibilidad de precaverse contra él con fuerzas privadas, suelan en tal necesidad acudir á asociaciones accidentales (447), y descarguen por este modo á la sociedad de muchos cuidados, á los que pueden los particulares atender con mayor eficacia y proveer en mejor sazon: digo *atender con mayor eficacia*, porque concentrados en un solo punto sus esfuerzos, obran con más vivo impulso; y en *mejor sazon*, porque la oportunidad depende más de noticias individuales que de ideas universales. Una prudente proteccion de estas honestas asociaciones es, pues, no tanto una condescendencia del gobernante, como un deber que tiene de asegurar á los súbditos el cumplimiento de las obligaciones de caridad y benevolencia en el acto que asegura igualmente sus ventajas materiales. Estas pueden reducirse á dos: acumular los valores, y facilitar su empleo productivo. Los acumula reuniendo á los pequeños capitalistas, estimulando para hacer nuevos ahorros con el fruto de los primeros, acrecentando sus efectos por vía de multiplicacion, y formando de tal suerte los gruesos capitales, sin los cuales vendria por tierra la industria moderna.

Facilita ademas su empleo productivo: 1.°, porque hace empresarios á los sócios; 2.°, porque forma el espíritu de los empresarios; 3.°, porque dan mayor garantía á las empresas; 4.°, porque disminuyen el trabajo y los peligros. Mas para obtener estos

resultados deben regirse estas asociaciones de las siguientes leyes: 1.ª, espontaneidad; 2.ª, libertad en los medios; 3.ª, en los intereses; 4.ª, presidencia de uno que sea capaz; 5.ª, *acciones* acumuladas; 6.ª, realizadas con prontitud. Las ventajas que de tales asociaciones pueden sacar principalmente los operarios, explicólas con claridad el Sr. Thonar en el libro que escribió sobre el modo de vivir mejor los braceros, dónde muestra cuánto puede mejorarse por aquí su suerte.

770. II. Dos deberes tiene aquí, pues, la sociedad: secundar los esfuerzos de los particulares, y proveerlos de medios más vastos y eficaces. Esto suele hacer con muchas y varias instituciones, cuya noticia no es asunto de la presente obra: diques para contener las aguas, canales contra la sequía, bomberos para casos de incendios, lazaretos contra la peste, y además toda la *policía sanitaria* con sus variados ramos de hospitales, boticas, médicos, vendedores de vituallas, remedios contra la insalubridad de los climas ó de las industrias: todas estas cosas pueden ser materia de los discursos del *estadista* y de la accion de la caridad social. La moral no tiene aquí otra cosa que decir sino que cuanto sea mayor la seguridad de los individuos, sin daño de la libertad, tanto será la sociedad más perfecta en sus instituciones.

771. En cuanto á secundar los esfuerzos individuales en las asociaciones de seguridad comun, dos son los deberes sociales: fomentar su actividad y regular su direccion.

Fomentar su actividad: 1.°, porque estas asociaciones son un fiel cumplimiento del primer principio social; 2.°, porque son un vínculo estrechísimo de unidad social; 3.°, porque cumplen el derecho que tiene cada uno de recibir auxilio en sus calamidades; 4.°, porque son uno de los medios más eficaces de obtener el bien público, dando á las clases del pueblo un organismo tanto más eficaz en la accion, cuanto es más suave y espontáneo en el pueblo mismo el agregarse á ellas. Esta es la causa de haber favorecido la Iglesia en todo tiempo, como nota Bal-

mes (*a*), este principio de asociacion entre los operarios, objeto dignísimo de la caridad católica.

Pero la misma eficacia de estas asociaciones podria tornarlas en peligrosas si alejándose del camino recto sirviesen no ya para ayudar, sino para herir á la sociedad mayor: esta deberá, pues, regir su direccion de suerte que, sin menoscabo alguno de su actividad, concurran al bien comun á que están ordenadas naturalmente, como toda parte está por naturaleza inclinada al bien del todo.

772. Cuyo intento auxiliaba suavísimamente la Iglesia poniendo los cuerpos de artes y oficios bajo el patrocinio de la Religion en sus diferentes cofradías. La impiedad moderna las quiso destruir so pretexto de libertad; pero la necesidad natural y la conspiracion de los malos reemplazó bien pronto las cofradías abolidas con las llamadas asociaciones de obreros, espanto de los buenos, las cuales toman á veces un carácter tal, que no pueden moralmente ser toleradas de un gobierno próvido y vigoroso: pues si es *deber*, y por consiguiente derecho de la sociedad velar sobre la direccion de tales asociaciones *incompletas*, es claro que no pueden estas sustraerse por medio del *secreto* á las miradas de la autoridad. Por cuya razon se debe distinguir atentamente el derecho de *libre asociacion* que conceden ciertos gobiernos populares, del de formar *conventículos secretos*, contrarios á la *naturaleza* de todo gobierno, porque sustraen á sus ojos, que no sólo á su fuerza ordenadora, los resortes más poderosos del organismo social.

773. Deberán, pues, formarse las asociaciones particulares de modo que miren á su propio fin, secundando el fin comun á que debe atender la sociedad. Pero una vez puesto en salvo

---

(*a*) «Cabalmente este ha sido siempre uno de los principios favoritos del catolicismo, el cual proclama la union en todo.» Tomo 2.° Puede leerse el capítulo LX del *Protest. comp. con el Cat.* donde discurre extensamente de los gremios y de otras asociaciones de artes en Barcelona.

el bien público, no se podrá pretender de tales consorcios cosa alguna fuera de la fidelidad á los compromisos contraidos; la cual fidelidad entónces habrá de exigir la sociedad, cuando sea demandada su intervencion, como en otro lugar diremos.

774. Esta fidelidad consiste en prestar el socorro *convenido* al que lo necesite (*a*). Porque la humana malicia, que abusa de todo, tambien podria abusar de estas sociedades de seguros, si no tuvieran leyes exactas y de fácil aplicacion para valuar bien é indemnizar los daños: así, por ejemplo, un asociado podria pegar fuego deliberadamente á su casa para obtener por vía de compensacion con que construir un palacio. Recta proporcion entre la *certeza* del daño, su *cantidad*, su *contingencia*, las *prestaciones* del que lo sufre, las *fuerzas* y número de los asociados; tales son los principios de equidad en que debe estribar la fidelidad de estas sociedades.

Alentar sus esfuerzos, impedir sus excesos: hé aquí el deber de la autoridad para proveer á las causas fortuitas de ruina social protegiendo los derechos de cada uno (LXXXVIII).

§ III. TUTELA SOCIAL CONTRA LA MUERTE.

SUMARIO.

775. 3.° *Triple tutela contra la muerte.*—776. *Respeto debido á los sepulcros:*—777. *consentimiento del género humano en este respeto.*—778. *Cuestiones relativas á las sucesiones:*—779. *perece con la muerte todo dominio individual: queda el social:*—780. *se prueba por el derecho hipotático*—781 *de que nace una especie de alto dominio doméstico:*—782. *de él nace todo derecho de sucesion.*—783. *Aplicacion varia*—784. *aun en el órden político.*—785. *Epílogo.*—786. *Derecho del individuo á testar: ¿cómo procede de la naturaleza?*—787. *¿cómo de la sociedad por ley positiva?*—788. *Epílogo del derecho de sucesion.*—789. *Epílogo de la tutela social contra los peligros de órden físico.*

775. ¿Mas qué puede nunca la sociedad contra esta in-

(*a*) Bentham, que era tan buen calculista como moralista impudente, discurre bastante bien sobre estos contratos de seguros (t. 1, pág. 167).

exorable é invencible enemiga? Hemos visto lo que puede hacer mucho ántes que descargue el golpe; pero ¿y despues que dió la vuelta á su guadaña segando su víctima?... Entónces la sociedad recogerá sus huesos en un sepulcro, y procurará hacer revivir en los suyos al difunto concediéndole la tutela de los *derechos* y *deberes* póstumos, y sustentando aquel consorcio doméstico que él regia siendo miembro de la pública asociacion. Hablemos de esta triple tutela con que proteje las cenizas del difunto y la cuna de las familias futuras.

SEPULTURA.

776. Acerca de la sepultura puede el lector consultar la erudita disertacion de Grocio (*a*): nosotros sólo indicaremos ser un derecho y un deber social protejer de este modo á los difuntos: 1.° porque no puede el hombre dejar de respetar en otro la imágen que puso de sí en todo hombre la Mano creadora: 2.° porque la inmortalidad del alma hace respetable al cuerpo que esta informó: 3.° porque aunque no debida ni conocida naturalmente, todavía es conforme á una propension natural la idea de la resurreccion prometida al hombre por la Bondad divina. 4.° Evitar que sean pasto de las fieras los restos de las personas amadas, sugiérelo el afecto natural. 5.° Las solemnidades con que es honrada la tumba contribuyen á asegurarse del hecho de la muerte, cosa importantísima para la sociedad por las mudanzas de relaciones sociales que por la muerte pasan en los que sobreviven. 6.° Despertando en el hombre estas solemnidades el pensamiento de un galardon, muévenle de presente á vivir honestamente.

777. Estas y otras muchas razones análogas, tomadas de la misma naturaleza, obligan á la sociedad á respetar las ce-

(*a*) J. B. et P. L. 2, cap. 19.

nizas de los finados hasta en los campos de batalla, segun aquello de

«No debe combatir con muertos ningun vivo.»

De aquí que aun entre naciones paganas, á excepcion únicamente de las más salvajes, la tumba fué tenida por cosa sagrada, como una protestacion del más importante de todos los dogmas sociales, cual es la remuneracion futura. Solamente los delitos, y singularmente el sacrilegio y el suicidio, dejaron de hallar piedad; y esto cabalmente por oponerse directamente á los mismos sentimientos que hacen sagrado el cadáver, el sacrilegio (y proporcionalmente otros delitos enormes) á la piedad para con Dios; el *suicidio*, al respeto debido al propio cuerpo.

Baste lo dicho sobre la tutela cívica extendida á las cenizas de los muertos: veamos ahora cómo es protegida su existencia moral continuada en sus últimas voluntades y en los sucesores de su afecto.

TUTELA DE LOS DERECHOS Y DEBERES, Y DE LA FAMILIA.

778. Si la proteccion de las leyes sociales no hace inmortales á los asociados, consigue por lo ménos, cuanto es de su parte, que tengan una especie de inmortalidad sus relaciones sociales por medio del derecho sucesorio; del cual nace en gran parte la perpetuidad de la sociedad de que hablamos en otro lugar (444 y sig.), cuando se dijo el modo como una sociedad que nace, es siempre heredera en alguna parte de la que perece. Para formarnos una idea de las formas naturales de semejante derecho, examinemos: 1.°, qué parte puede tener la sociedad en estas disposiciones: 2.° cuál otra puede tener el individuo.

779. Con la muerte acaba ciertamente todo derecho de dominio individual, porque es destruida la raíz de él (398, 399), ó sea el deber de conservar el cuerpo y la vida. Desapareciendo el señor de la cósa, esta quedaria por consiguiente, naturalmen-

te hablando, á merced del primer ocupante, pues no satisface lo que dice Grocio (a) *que de la presuncion de la voluntad del difunto nace* NATURALMENTE *el derecho hereditario ab intestato*. ¿Qué fuerza puede tener en asunto de tanta monta un derecho nacido de una presuncion, y de una presuncion tan falaz (343, 362)?

780. Séame lícito tantear otro camino más enlazado con mis principios (y si no me engaña la preocupacion, más demostrativo), el cual se ha ofrecido á mis ojos de improviso al tratar de explicarlo (418). Toda sociedad es una conspiracion para el bien comun, que usa de medios materiales en comun (306); y pues esta conspiracion no puede hacerse sin una autoridad que combine los esfuerzos empleados en ella, en toda sociedad hay una autoridad reguladora de estos esfuerzos. Tanto la sociedad como la autoridad tienen, pues, algun derecho en los bienes de los asociados, *derecho que resulta de la naturaleza* misma de la asociacion, y por tanto de tanta mayor fuerza cuanto es más vigoroso el principio asociante (Libro III), como quiera que todo efecto es proporcionado á su causa. Este derecho fué poco considerado por los publicistas en la familia, porque ordinariamente consideraron la sociedad pública como una agregacion de individuos aislados (b); pero admitida la teoría hipotática que ántes explicamos, habrá de subsistir en la familia una especie de derecho *eminente* subordinado al público en órden al bien público, pero regulador del derecho individual con relacion al bien doméstico.

781. Admitidos, digo, estos principios, cuya verdad demostramos en el libro tercero, ¿es cierto que la muerte se lleva siempre y verdaderamente á todo señor? Si lo que muere es un individuo *aislado*, independiente de *toda* sociedad particular, sí: la muerte corta en tal caso los hilos todos de esta solitaria exis-

---

(a) L. II, c. 7, §. 4.

(b) V. BECCARIA, dei delitti e delle pene §. 39. Dello spirito de famiglia.

tencia. Pero si el individuo pertenecia á una familia, ¿cómo debemos considerarle en ella? Como miembro de una sociedad en que existia un principio de unidad constituido por la naturaleza (690). Él formaba, pues, con estos individuos un sér solo, cuyos medios debian emplearse en bien comun; y los de su casa tenian un derecho positivo á gozar de sus bienes (*a*) (conforme á ciertas leyes que no hace al caso explicar aquí), como él lo tenia á gozar de los bienes de ellos. Luego ya tienen en algun modo ocupados aquellos bienes con el consentimiento del *condomino*; y la autoridad social doméstica ya tenia una especie de dominio *eminente* sobre aquellos medios sociales, por lo cual la muerte del señor no deja la hacienda *abandonada*: la familia permanece sin embargo la misma; la variacion de dueño, por más que sea un salto en el órden individual, es una *continuacion* en el órden doméstico. Antes bien, siendo la unidad doméstica una especie de unidad que tiene entre las otras sociedades mas carácter individual (482), apénas puede decirse que cambie en tal caso *enteramente* la persona del dueño. Por donde se echa de ver cuán razonable es la sucesion no sólo en los bienes sino tambien en las obligaciones, y cuánto merece ser condenada la insigne ne-

---

(*a*) Bentham advirtió esta verdad, pero no subió al principio universal. «El hombre, dijo, no es un sér solitario... sus compañeros tienen *de hecho* parte *en los bienes que á él* le corresponden *por derecho*.» T. I.° pág. 94. Tambien percibió esto mismo Mirabeau cuando decia que para trasmitir les bienes de un difunto fuera de su familia, seria preciso despojar á aquella familia contra toda razon, contra toda justicia y conveniencia (*Espos. de la doct. de* S. Simon, an. 1, sed. VIII, pág. 234), y Guizot (*Civil. eur.* l. IV. p. 38), «el espíritu de herencia y de perpetuidad es inherente al espíritu de familia. De aquí una especie de identidad entre el poseedor actual y toda la série de los poseedores futuros.» Y el jurisconsulto Paulo citado por Vico, dice: «*In suis heredibus* evidentius apparet continuationem dominii eodem perducere ut nulla videatur hæreditas fuisse quasi olim hi domini fuissent, qui etiam vivo patre domini existimantur... post mortem non hereditate percipere videtur sed magis libere bonorum administrationem consequantur.» (Vico, *Lc. N.* t. 1, p. 109).

cedad de aquellos publicistas liberales que sostienen no obligar á los individuos ni á los pueblos las convenciones de sus predecesores. Á creer ellos lo que dicen, deberian comenzar renunciando todo lo que poseen por derecho hereditario.

782. Pues supongamos ahora que careciendo una persona de familia *natural*, hiciera parte de otra *voluntaria* sociedad *completa*: en este caso los deberes no tienen tanta fuerza, porque la causa de la asociacion es ménos eficaz (446); pero el discurso que acabamos de hacer puede serle aplicado, guardando las debidas proporciones; y lo mismo puede decirse de los vínculos que le pueden unir en sociedad pública. La *unidad social* derivada del deber de *socialidad* reducido á sér concreto en cualquiera asociacion particular, esta *unidad*, digo, es, pues, la base de toda *sucesion* (llamada con mayor propiedad por el jurisconsulto Paulo *continuacion* de dominio), como es la base de toda la accion social; y reduce al mismo principio la sucesion doméstica y la pública (del fisco), porque el principio de entrambas es la unidad social.

783. Pero este mismo principio es susceptible de numerosas aplicaciones por la variedad de los derechos personales y por la colision. La asociacion doméstica *natural* supera ciertamente á todo otro vínculo, y por consiguiente entrando en colision con los derechos de la pública, deja en suspenso su accion; ¿pero hasta qué punto deberá ceder la pública á otras especies de sociedades domésticas? y en la misma sociedad natural, ¿cuáles serán más atendibles entre los derechos del hijo, de la mujer, de los hermanos, ascendientes, etc.? Á lo cual contesto preguntando de nuevo: ¿dónde estaba la más íntima unidad de sér, de pensamientos, de afectos, de obras con el difunto? ¿de quién depende principalmente la *perpetuidad* de aquel sér que se desea *inmortalizar* con el derecho sucesorio? *Principio* y *fin* del derecho de sucesion, tales son los dos elementos principales por donde puede juzgarse del valor de los derechos naturales en semejante materia: pero sus aplicaciones son tantas y tan varias,

que es fuerza detenernos á vista de este Océano. Puede leerse en este punto á los jurisconsultos haciendo aplicacion de dichos principios (*a*).

784. Una sola observacion creemos deber indicar al ménos, porque recae sobre una circunstancia que trasforma de todo punto el problema: la familia, que hemos considerado hasta aquí como un puro consorcio de órden *cívico*, puede á veces en la sociedad pública formar parte del organismo *político*: tales eran las tribus en Israel, las familias patricias, y aun segun Montesquieu (*b*), todas las familias de Roma, las del órden senatorio en Venecia y en Génova, los nobles en el régimen feudal etc. Ahora bien, en tales circunstancias la conservacion de las familias es un medio de conservarse la forma y el organismo social; y por tanto el valor de los derechos de sucesion y el órden que deben seguir muéstranse bajo otro aspecto. Perder en Israel una tribu, era arriesgar las esperanzas de la nacion entera y de su religion; perder una familia de nobles en el sistema feudal, era perder un firme apoyo del trono. ¿Qué maravilla, pues, que por leyes completamente propias se regulasen las sucesiones entre los hebreos, y en los feudos de los barones, especialmente con relacion á los bienes que eran un *don del soberano*?

785. Digamos para concluir, que la *sucesion* en los dominios nace de la *unidad* social y de su tendencia á *perpetuarse*; y guarda proporcion con estos elementos, salvo cuando la existen-

---

(*a*) Presentemos sólo algunos ejemplos.—Se pregunta si debe suceder el hijo ó la hija: el título de *unidad* es igual en ambos; mas la *perpetuidad* del padre dura más en el hijo que en la hija.—¿Y entre la *mujer* y el *hijo*, cuál tiene mejor derecho?—La unidad de *accion* (492) es mayor en la mujer, y la unidad de *sér* mayor en el hijo; luego el *usufructo* podrá pasar á la mujer, y el *dominio* al hijo, tanto más cuanto el título de *perpetuidad* es sólo del hijo.—Y *entre el amigo y la sociedad* (*fisco*)?—La *unidad* del amigo es enteramente mental en caso de abintestato: la unidad social es real y externa; luego esta debe ser preferida en el órden social.

(*b*) *Esprit des lois*, l. 27.

cia doméstica forma parte orgánica ó dominio propio de la asociacion política.

786. ¿Pero no tendrá el individuo parte alguna en disponer de lo que es suyo para despues de su muerte? Es claro que durante su vida y dejando á salvo los derechos de tercero (*a*), puede disponer de lo suyo enagenando lo que tenga á bien, poniendo si quiere la condicion de la muerte (415); pero la enagenacion supone aceptacion (414), la aceptacion conocimiento: ahora bien, el conocimiento anticipado de las disposiciones mortuorias puede acarrear dos maneras de daños á su autor, disgustando de una parte á los codiciosos de su hacienda no satisfechos, y despertando la impaciencia de poseer en la persona nombrada por heredero.

787. Reconociendo, pues, las últimas voluntades aun no aceptadas, y estableciendo las solemnidades que han menester para ser tenidas por auténticas, la sociedad da por última vez la mano al moribundo poniendo en la suya un premio con que puede halagar y remunerar á la persona que le asiste, y librándolo del peligro de verse abandonado ó angustiado. Pero esto, como fácilmente se comprende, es de ley *positiva* para secundar y asistir los derechos de los que mueren, pero no es ley *natural* de sucesion.

788. Resumamos. Por sí misma la sucesion *natural* tiende á prolongar la existencia del individuo en aquellos con quienes constituia una unidad más íntima: puede ser modificada en virtud del derecho natural por la *positiva* traslacion y aceptacion del dominio entre vivos: mas no con declaraciones de voluntad póstuma: si bien la sociedad obrando razonablemente ratifica las disposiciones de última voluntad con leyes tambien positivas. Cada una de estas leyes es verdadera proteccion social de la persona física y moral, porque sin sociedad no habria ni sucesion

(*a*) Sustento de los hijos, deudas que pagar, gasto de funeral, derechos de fideicomisarios etc.

intestada, ni traslacion segura de dominio, ni derecho alguno procedente de última voluntad.

789. Hé aquí cómo la sociedad proteje la existencia física y moral del individuo contra los asaltos procedentes del universo material, ora por causas constantes de descaecimiento insensible, ora por casos fortuitos, ora por mano de la muerte. Vamos á ver cómo la sociedad nos libra de otros enemigos, si no más formidables, de seguro más culpados, cuales son los enemigos de órden moral.

ARTÍCULO III.

Tutela social contra enemigos de órden moral.

§ I. QUIÉNES SEAN ESTOS ENEMIGOS: DERECHOS DE LA AUTORIDAD EN COMBATIRLOS.

SUMARIO.

790. *¿Qué cosa es delito?*—791. *La autoridad debe combatirlo.*—792. *Errores de Montesquieu, de Mamiani y de Romagnosi*—793. *sobre la potestad de perdonar.*—794. *Objeciones de Bentham:*—795. *respuesta: el perdon es excepcion, y excepcion ordenada al bien comun.*—796 *Leyes del poder de perdonar y sus bases.*—797. *Epílogo*—798. castigar *el delito y* prevenirlo, *dos deberes de la sociedad.*

790. El enemigo de la sociedad en el órden moral es el *delito*, que por ser *desórden social* es esencialmente destructor de la sociedad. Decimos que el delito es desórden *social*, porque aunque hablando en rigor de gramática pueda llamarse *delito* á toda culpa, pero el uso de los juristas suele aplicar esta palabra á la *culpa que ofende á otro en el rigoroso derecho*. Digo *culpa*, esto es, acto moral producido por una voluntad libre é ilustrada (125 y sig.) que *ofende*, esto es, dañoso á otro: en el *rigoroso derecho*, es decir, en un derecho que sea tal que su viola-

cion pueda conocerse y estimarse exactamente (724). Semejante culpa es *desórden*, porque lastima el *derecho*, consecuencia del órden (347 y sig.); es desórden *social*, porque lastima los derechos de *otro*, es decir, de los hombres asociados (322).

791. De lo que se sigue que la autoridad, principio del órden social, á quien toca guiar las *voluntades libres* á un fin comun por medios *determinados*; la autoridad, digo, está *naturalmente* encargada de oponerse al delito y librar á la sociedad de sus agresiones.

792. En esta materia pueden señalarse tres errores: el primero de Montesquieu, que dice (*a*) no poderse unir *en la misma persona*, quedando á salvo la libertad y la seguridad, el poder ejecutivo y el judicial. Pero si el *restaurar el órden* es oficio propio del *ordenador*, es evidente que todos los poderes sociales pertenecen esencialmente á una sola persona, ora sea física, ora moral; y que la imaginaria distincion de Montesquieu, como dice muy bien el editor de Bentham (*b*), habria destruido hasta el concepto de la ciencia política (*c*).

El segundo es de Mamiani, que quisiera otorgar semejante poder á todos los séres inteligentes. «No debe decirse de nadie que recibe la mision de restablecer el órden perturbado; sino al contrario afirmarse resueltamente que no puede subsistir un solo sér inteligente y responsable, á quien no esté mandado hacerlo (*d*).» Verdad es que el autor parece retractar casi á seguida esta doctrina, y despues de habernos dicho que toda la teoría de la competencia estriba en la posibilidad (teoría un poco singu-

(*a*) *Esprit des lois*, lib. XI, c. 6.

(*b*) Conviene con Montesquieu el ingles Bentham en el lugar de sus obras (t. III, pag. 4), donde no quiere que la justicia se administre en nombre del rey. En las poliarquías tiene razon, porque el rey no es en ellas el poder supremo; pero en las monarquías...

(*c*) *Oeuvres* t. III, pag. 8. Sobre la necesidad de que el poder judicial esté en manos del supremo ordenador, discurrimos en el *Examen crítico*, p. 2.ª, c. 8, § 2.

(*d*) Lett. 2, al prof. Mancino.

lar, que, si no erramos, pondria la justicia á discrecion de la fuerza) añade que «aquellos y *sólo* aquellos que presiden al órden social pueden remediarla y conocerla.»

El tercer error es de Romagnosi, (*a*) el cual conforme en esto con Barclai, á quien cita, concediendo á la autoridad suprema el derecho judicial, deriva de solo este derecho la necesidad del poder soberano. Este es un error así en el órden *especulativo* como en el *práctico*: la reflexion *especulativa* sobre la naturaleza humana nos dice que el hombre ha sido formado para vivir en sociedad (lo cual confirma *aun con exceso* el mismo Romagnosi, suponiendo que sin la sociedad seria como un bruto), que la sociedad tiende á un fin con medios que hacen entre sí consonancia, y que esta armonía entre séres libres, aunque no perversos, exige una *autoridad* (426): de donde se sigue que no en la *malicia* sino en la *libertad* humana está la causa primitiva de la soberanía. El reducir, pues, esta á pura coaccion, es, como dice Guizot, una idea muy mezquina y grosera (*b*).

Cuanto al órden práctico, los hechos enseñan que en todo gobierno se dan dos especies de leyes, las *unas* para armonizar á los asociados en el uso de los medios *honestos*, entre los cuales eligen algunos y los hacen obligatorios, y otros prohiben tornándolos *malos* (346); las *otras* para constreñir con penas á los renitentes. Si los hombres fuesen siempre guiados del deber moral, no seria ciertamente necesario que la autoridad los amenazase con castigos; pero bien deberia seguir *guiándolos* con leyes en todo lo tocante al bien *comun*: de otro modo ¿cómo podria formarse de ellos la sociedad? La rectitud moral de los asociados basta-

(*a*) *Génesis del dr. pen.* § 406. Parece que son mejores sus opiniones en la *Is. di civ. fil.*

(*b*) «Tiene muy pobre y grosera idea del gobierno en general quien cree que reside sobre todo en la fuerza que despliega para hacerse obedecer... La esencia del gobierno no reside de modo alguno en la coaccion.» (Leç. 5, p. 45 y sig.)

ria ciertamente para que todos ellos eligiesen para fin *honesto* medios *honestos*, mas no para fin *comun* medios *comunes*.

793. Es, pues, la autoridad el principio constitutivo del órden, y de aquí el deber que le corre de protejerlo contra el *delito*, desórden social, y por consiguiente el derecho que tiene de castigarlo. Y es claro que perteneciéndole el derecho de *castigar*, tócale asimismo el de ver si *deba* castigar, ó *si pueda perdonar*.

La anarquía furibunda hace todo linaje de esfuerzos por usurpar al rey así el cetro de la clemencia como la espada de la justicia, en lo cual si no secunda sus intereses, procede en conformidad con sus doctrinas: siendo toda sociedad á sus ojos una república, mal puede ver el poder supremo en el rey (525), ni admitir por consiguiente que el rey pueda en ningun caso dispensar las leyes; siendo esta la causa por la que quisieran algunos quitarle esta facultad aun en los gobiernos constitucionales, que son verdaderos gobiernos poliárquicos (508). Pero estas erróneas doctrinas sacan de quicio la cuestion en vez de resolverla. Y á la verdad, si el poder supremo reside segun ellas en el pueblo, restaria por averiguar si puede el pueblo *conceder gracia*, como quiera que la cuestion se refiere al poder supremo do quiera que se encuentre.

794. Bentham, que propende á abolir el derecho de gracia (con tal que sea abolida la pena capital), reduce todas las razones contrarias á este derecho al siguiente dilema: «ó la pena no es necesaria, en cuyo caso no debe intimarse; ó es necesaria, y en este caso no debe perdonarse (*a*).» Luego confirma y desenvuelve este argumento, mostrando: 1.° que la ley puede preveer los casos *graciables*, y de este modo el perdon no será infraccion de la ley: 2.° que la facultad de perdonar está en contradiccion con la pena intimada, la cual tiende á aterrar al delito en lugar de alentarlo, como lo alienta aquella fa-

(*a*) Oeuvr. t. 1, pág. 185.

cultad (*a*): 3.° que la facultad de perdonar hace odioso al soberano, acusándolo por débil si perdona, y si no perdona de cruel: 4.° que si la condena de la ley cede en bien comun, su relajacion será un mal comun. «Sean, pues, concluye Bentham, suaves las leyes, pero inexorable su ejecucion.»

795. Estos argumentos envuelven alguna verdad desfigurada por falta de exactitud, y, con relacion á ciertos publicistas, por ilusiones malignas y por acerbas invectivas. El dilema fundamental peca por exceso de generalizacion: pues la pena puede ser necesaria *ordinariamente*; pero en casos particulares, atendida la inmensa variabilidad de los hechos concretos, pueden ofrecer circunstancias capaces de producir excepcion. Lo de que la ley *debe preveerlas*, equivale á decir que ó el legislador no debe hacer leyes cuya materia sea contingente, lo cual es ridículo; ó que debe abrazar todo el órden de los contingentes posibles, lo cual es absurdo hasta en hipótesis; ó que puede conceder la facultad de hacer gracia con relacion á ciertos delitos *genéricamente indicados*, lo cual es querer conservar el justo poder de perdonar en el punto mismo que se muestra el deseo de abolirlo.

Por donde se ve que bien puede la ley ser para bien comun, y la excepcion ordenarse al mismo bien: como lo prueban los dos casos que trae Filangieri (*b*), y los que genéricamente supone Bentham como objetos posibles de la prevision de la ley. No hay, pues, contradiccion alguna entre el poder de perdonar y la ley penal, pues no son diversos sus fines: esta mira á aterrar el *delito*; aquel á *salvar* la sociedad puesta en trance mortal, ó *al desventurado* que sin grave malicia delinquió: ambas cosas se ordenan al bien comun.

796. Lo que hay de verdad en los argumentos de los con-

(*a*) Esta razon milita contra el A., porque mucho más alentado es el malvado por una gracia establecida *por la ley*, y por lo mismo *constante* y *notoria*.

(*b*) Scienza della leg., c. 57, t. 3, p. 405.

trarios es: 1.° que las gracias deben concederse sólo por el bien comun, y por consiguiente raras veces y con graves motivos: 2.° que cuanto sea el código más perfecto, tanto serán las gracias ménos necesarias. No siendo posible entre los hombres la perfeccion *absoluta*, tampoco puede absolutamente negarse ó abolirse el poder de perdonar.

Vése, pues, que léjos de abolir el poder de perdonar, estas reglas lo suponen necesario. Y verdaderamente lo es: 1.° por razon de los límites á que está sujeta la razon del legislador; 2.° por la mutabilidad de las personas y de las cosas sobre que versan las leyes. «Mudad las leyes, dice Bentham, si son nocivas.» Como si fuese cierto que sea perfectísima la ley contraria; como si un inconveniente que hace necesaria la gracia hiciese mala en el mismo punto la ley; como si las vicisitudes materiales, que traen consigo poco á poco la necesidad de mudar las leyes, se obrasen en un momento. Pues si, como enseña la filosofía, hasta el Eterno se reservó el poder religioso de suspender las leyes de la naturaleza, ¿qué maravilla es que suspenda algunas veces sus determinaciones la mente humana ordenadora de la sociedad?

Si se atiende al *fin* (806) del derecho penal, es claro que pueden darse casos en que este fin se consiga á todas luces sin que sea pagada toda la pena. Pues ¿á qué forzar en ellos á la justicia á volverse inícua, haciéndose inexorable? ¡Estraña cosa es por cierto que los partidarios de este inexorable rigorismo sean por lo regular los mismos que no se cansan de predicar con Becaria ser injusta toda pena no necesaria! Parece imposible que no vean en la inmensa diversidad de los individuos humanos y de los sucesos la posibilidad de los casos en que la pena ordinariamente necesaria es evidentemente supérflua.

797. Concluyamos, pues, diciendo que el poder de perdonar, como el de dispensar (cuya nocion daremos en otro lugar), es inherente á la autoridad, ordenadora suprema de la sociedad, y nace de la naturaleza de los hombres y de las cosas; bien que

el *uso* de tal poder deba determinarse, como todos los actos de la autoridad, por las leyes de justicia y de equidad, y por respeto al bien comun. He dicho *como el de dispensar*, porque de hecho el perdonar es una dispensacion de la ley penal, y nace de los mismos principios, y se dirige al mismo fin; y en ambos casos tan necesaria es la facultad como pernicioso su abuso.

798. Provista del poder de castigar y de perdonar, debe la autoridad emplearlo en protejer la pública tranquilidad. ¿Pero en cuántos modos deberá ejercitar esta tutela social contra *el delito*? Dos modos conocen todos de hacerlo: previniéndolo y castigándolo. Hablemos primero del derecho penal, que nos allanará el camino para tratar de los medios preventivos.

§ II. BASES DEL DERECHO PENAL.

SUMARIO.

799.—*Opiniones de los defensores del pacto social.*—800. *Opinion de otros moralistas del interes contrario á las ideas vulgares y á la justicia divina.*—801. *Verdaderas bases del derecho penal: el delito feliz es por sí mismo desórden;*—802. *la sociedad debe cuanto es de su parte poner en esto remedio, obligada de amor al culpable, á los asociados, á Dios.*—803. *Error de Romagnosi confutado.* —804. *Aplíquese esta teoría á todo el derecho penal.*—805. *Rectitud de los suplicios eternos.*

799. ¿De dónde nace el derecho penal en la sociedad? Mucho han tenido que aguzar su ingenio los moralistas del *interes* para sacar este derecho del *amor propio*; para lo cual han probado á seguir diversos caminos. Los unos siguiendo el del *pacto social* supusieron que los individuos habian concedido á la sociedad el derecho penal que cada uno de ellos tenia en órden á sí mismo (LXX). Una grave dificultad les salia por aquí al encuentro, cual es que nadie tiene con relacion á sí mismo el derecho de darse la muerte; la cual procuró salvar Spedalieri diciendo que así como en caso de incendio me asiste el derecho de

arrojarme por un balcon con riesgo de la vida á fin de librarla de una muerte segura, así tambien me asistió el derecho de *matarme condicionalmente* en el pacto social para evitar la muerte que de seguro me esperaba en el estado de naturaleza. Pero despues de lo que dijimos en el capítulo X del libro II, es inútil refutar de nuevo la extravagancia de un derecho que nace de un *pacto en que jamas he consentido*; de un *estado de naturaleza* comparable á un incendio (cierto semejante naturaleza seria no madre sino cruelísima *madrastra*), con tantos otros delirios puestos en olvido ó en ridículo por más de un mediano filósofo.

800. Otros fundaron el derecho penal en el derecho de defensa (*a*), despues de haber fundado este en el amor propio. De aquí infirió Romagnosi que la potestad de castigar no tiene derecho alguno á imponer la pena cuando el delito es cosa enteramente *pasada*: mas porque en el estado social todo delito impune tiende á reproducirse, razon es que para evitar la culpa *futura* sea castigado el delito *pasado*. Esta doctrina, seductora por la mucha parte de verdad que contiene, peca: 1.°, porque contradice á las ideas universales en que está fundada la sana filosofía, pues la primera idea que despierta en todos los ánimos la palabra *pena* (*legal*), es la idea de *castigo*: ahora bien, lo futuro no es objeto de *castigo*, sino lo pasado, y aun lo pasado se castiga, *segun las ideas comunes*, aun prescindiéndose del daño futuro que puede experimentar el que castiga. Así un padre *castiga* á su hijo, aunque no tema daño alguno para sí mismo. Luego la idea de pena no nace completa del solo derecho de defensa. La segunda consecuencia perniciosa de la teoría penal de Romagnosi es hacer odiosa á la eterna justicia, vengadora de los delitos pasados sin temor de los futuros. Podria acaso replicar el autor que no puede medirse por la nuestra la norma de la justi-

(*a*) *Genesi del dr. penale* § 325. Esta doctrina ha sido atribuida á Hobbes y aprobada por Cousin, el cual dice, que «en la imposicion de la pena no ha de atenderse al mal pasado sino al bien futuro (*Hist. de la phil. mor. lec.* 7).»

cia eterna: mas si el entendimiento humano guarda conformidad con el divino (112) aunque este es infinitamente superior, tambien debe conformarse con la divina la idea humana de la justicia.

801. Con nuestros principios esperamos justificar las nociones vulgares y la justicia eterna á los ojos de la filosofía. En virtud del primer principio social *haz el bien de otro*, la autoridad, destinada á dirigir á todos los asociados hácia este fin comun juntándolos en el uso de los medios externos, debe volverlos al órden cuando se separan de él (791). Ahora bien, el órden consiste en la recta proporcion de las cosas; la proporcion entre el *acto humano* y sus consecuencias exige que el acto sea honesto; del acto honesto nace la posesion del *bien* y del *gozo* (16, 37): luego el delito y la felicidad del mismo es por sí *desórden* (*a*). Esto es tan cierto que de la evidencia de semejante desórden suelen partir los ateos para probar que no hay providencia en el mundo, donde se cometen delitos.

802. Este *desórden*, reconocido del vulgo mismo en el hecho de indignarse (*b*) á la vista de los *delitos felices*, no puede ser reparado por la sociedad en una vida futura, porque la sociedad está destinada á mantener el órden externo en la vida presente (724): luego debe repararlo en la vida presente. Luego debe hacer cuanto sea de su parte porque al delito corresponda alguna disminucion de *bien* y de *goce*. Esta *disminucion de bien sensible en recompensa de una accion mala* es lo que se llama pena ó castigo.

Obrando así la sociedad cumple el primer deber social así para con el delincuente, como para con los asociados y para con

---

(*a*) Hasta el mismo Bentham confiesa (aunque desconociendo la razon de lo que dice) que «el espectáculo de un criminal que goza en paz los frutos de su crímen es... un insulto público á la justicia y á la moral.» (T. I. p. 172).

(*b*) Hasta en los teatros mueve á indignacion á personas no siempre escrupulosas, la fingida prosperidad de un malvado tambien fingido: tan entrañada está en el corazon humano la idea y el amor de la justicia vindicativa, que retribuye segun las obras.

Dios (*a*). Para con el *delincuente*, porque cercenándole los bienes materiales le provee de un aliciente que le mueva al *bien honesto*, verdadero bien del hombre acá en la tierra (*b*); para con los *asociados*, porque corrige en su mente el desórden del juicio que pueden formar del *delito afortunado*; para con el *Criador* y ordenador supremo de la sociedad universal, porque mantiene como impres criptibles las noticias de justicia natural, en las cuales fué fundada por su divino autor. De este modo es reparado bajo su triple aspecto, á saber, *individual*, *social* y *universal* (135), el órden violado por el delincuente.

803. Por estos principios será fácil comprender que todo el error de Romagnosi tocante á esta materia, depende del principio fundamental que abrazó este escritor acerca del verdadero bien del hombre (VIII). Habiendo puesto como principio que el bien á que tiende el hombre es *sentir agradablemente*, por fuerza tenia que inferir de aquí (*c*) que en esto consiste la felicidad, á la que tiene un derecho inalienable; que la potestad de castigar debe tener un derecho que entra en colision con el derecho del delincuente á ser feliz para que sea justa la pena que le imponga, como quiera que «toda pena envuelve la sustraccion total ó parcial del *bienestar* del que la sufre.» Debió decir del *bien sensible*, con lo cual habria visto al punto la falsedad con que añade no poderse imponer pena justamente sino cuando es lícito *sacrificar* al propio bien el *bien del reo*. El que le proporciona el

---

(*a*) In vindicandis injuriis hæc tria Princeps sequi debet: ut ad eum quem punit emendet, aut repressis malis securiores cæteris vivant, aut pœna ejus cæteros meliores reddat. SENECA ap. Grot. lib II, capitulo XX, § 13 No alcanzo á comprender cómo FILANGIERI (*scienza della legisl.* c. XXVII, t. III, pág. 13) aduzca este pasage de Séneca para probar que cuando las leyes castigan *no atienden para nada al delincuente*: á no ser que se refiriese tan sólo al *odio y venganza privada*, en cuyo caso tiene razon: la ley ama al delincuente que castiga (322).

(*b*) La pena de muerte no forma una excepcion absoluta de semejante deber, como despues veremos (835).

(*c*) Génesi del dr. penal, c. XVIII, § 297 y sig.

bien honesto privándole del bien sensible, no puede decirse que sacrifica el *bien*; sino que debe decirse que le procura el bien mayor cercenándole el menor. Por donde se ve que el derecho penal no nace de *colision* entre la sociedad y el reo, sino de *cooperacion*; como quiera que siendo *por sí* la honestidad un bien ilimitado puede poseerse por todos sin excluirse unos á otros, y así no produce *colision* (361 y 377). La doctrina del *órden* es, pues, una doctrina esencialmente *pacífica* y VERDADERAMENTE *filantrópica*, porque ofrece al hombre un bien que puede sér comun sin detrimento alguno de los individuos, muy de otra manera que lo que acaece con la doctrina de la utilidad, esencialmente *hostil é inhumana*, porque pone entre los hombres la guerra, en la cual luchan por arrebatarse mútuamente los bienes limitados en que hace consistir la felicidad.

Diga, pues, á pesar de todo, si quiere Romagnosi que la pena impuesta por un delito pasado es ilícita por ser una sustraccion de la felicidad á que tiene el hombre derecho: yo podria demostrar con un argumento análogo que ningun cirujano puede ejercitar su bisturí, porque *toda operacion* quirúrgica *atormenta al sujeto que la sufre*. Acaso replicaria Romagnosi que este tormento es en provecho del enfermo, porque tiende á volverlo al estado normal. Pues bien, el *estado normal* es el órden (41); y por consiguiente toda pena justa restauradora del órden es sustraccion no de bien estar sino de mal estar. Hé aquí cómo se explica lo que tantas veces ha sucedido: verse al culpable, vuelto en sí, recibir con reverencia y gratitud su sentencia; contemplando sin duda *su bien* en la *justicia* de su suplicio. Mucho más despues que el Hombre Dios, tomando la figura del pecado, quiso aceptar no ya la figura, sino la realidad de la pena, como dice admirablemente un excelente diario católico (*a*).

(*a*) «Pour le chrétien le chatiment meme est une grace, une ressemblance avec le fils de Dieu crucifié, pourvu que le condamné l'accepte sincérement et rentre ainsi d ans la justice par la revolution du repentir.» (*L'Univers* de 16 de Junio de 1846.)

804. Estas bases del derecho penal, deducidas de elementos inconcusos de naturaleza y sociabilidad, y apoyadas *en el hecho* innegable de la abominacion con que todos miran la felicidad de los malvados, influirian notablemente en las aplicaciones de todo el derecho penal. Mas no pudiendo detenernos en ellas, rogamos al lector tenga presente estos principios para no dejarse arrastrar por las doctrinas de los filósofos *utilitarios* (como Bentham se llama); nosotros sólo indicaremos las consecuencias más generales cuando nos lo permita el órden de las materias que vamos tratando.

805. Una sola cosa tocamos aquí para acabar de justificar la eterna justicia, de quien ciertos incrédulos dicen ser culpa y desdoro la pena interminable con que castiga, sin advertir que la causa de la eternidad de los suplicios no es ciertamente la justicia, sino el pecador. Pues si hasta la justicia humana y aun la misma esencia de las cosas piden que los que no tienden hácia su verdadero bien no logren la *posesion* y el *goce* del mismo (17 y sig.), por la misma razon cuando una voluntad tiende hácia un bien falso, constitúyese *por sí misma* en un estado violento y desdichado; y si se obstina en tal tendencia, semejante estado de infelicidad es *irreparable*. Ahora bien, la voluntad tiende muchas veces obstinadamente á un bien falso á pesar de las penas que le siguen; y ¡cuántas veces sucede que en el punto de verse un asesino en el patíbulo detesta el hacha del verdugo sin detestar su propio delito! ¡Cuántas veces gime el voluptuoso ya casi cadáver bajo el peso de su enfermedad, sin detestar, ántes por el contrario, anhelando con frenesí los deleites que le trajeron á estado tan miserable! Pues si este es el estado natural de la voluntad pervertida, ninguna razon hay en cuya virtud sea imposible que dure en ella la tendencia al mal, á pesar de la pena que tenga que sufrir por ella, aun despues de la muerte; y si dura la tendencia al mal, tambien debe durar, por una consecuencia necesaria, la privacion del *verdadero* bien, y el efecto del bien falso que la misma voluntad abraza con sus desatenta-

dos deseos: y el hacerla feliz sin que ella mude de tendencia, seria una contradiccion, un desórden, una injusticia. Luego una vez supuesta la obstinacion, la justicia eterna no sólo *puede*, sino tambien *debe* castigarla, aunque de su pecado no se infiera daño á nadie, porque el no castigarla sería un desórden. En otros términos, suponiendo que por el órden moral se verifica una conversion de la criatura al Criador, el argumento puede presentarse bajo este otro aspecto: «Si el bien moral es la conversion al Criador, el mal moral es la no conversion: ahora bien, Dios no puede hacer que la no conversion sea conversion: luego no puede hacer que el mal moral halle reposo en el Criador, es decir, felicidad. Es así que el mal moral, ó sea la no conversion, es libremente querido por el hombre; luego el hombre es quien á sí mismo se condena al mal eterno.»

Para entender esta verdad por otra tercer manera, obsérvese que lo que parece mudable en los decretos divinos, no es mudanza en Dios sino en las criaturas. Considerando Dios *ab eterno* en su Verbo las relaciones de los medios morales con su fin, pronuncia y aprueba esta verdad especulativa: *el que no anda por este camino no llega á aquel término*. Si aplicais este pronunciamiento á la criatura ántes que haga el acto, llámase ley; si lo considerais en el punto de hacerlo, muestra el desórden de él, si realmente el acto es malo; y por último, si lo considerais despues del acto malo, es su condenacion. El pronunciamiento es eterno: luego dura la condena miéntras dura el acto. Es así que el acto dura miéntras dura la voluntad desordenada. Luego junto con ella debe permanecer la condena.

La justicia divina y la humana caminan, pues, en perfectísima armonía, y pretenden con el castigo la restauracion del triple órden violado por el delito.

§ III. FIN Y PROPORCIONES DE LA PENA.

806. *La pena debe restaurar tres ofensas, importancia diferente de tales reparaciones, necesidad de todas ellas*—807. *se obtienen con la sustraccion del* bien sensible: *cuatro especies de bienes sensibles.*—808. *Proporciones de la pena* 1.° *en razon del desórden,* 2.° *en razon del* daño *pasado y futuro*—809. *Condicion de la pena para* seguridad *de lo porvenir*—810. 3.° *en razon de la perversion de ideas en los asociados*—811. *esto es* 1.° *en el delincuente que debe corregirse,*—812. *en la sociedad que debe desengañarse.*—813. *Proporcion de la pena para que sirva de desengaño*—814. *términos objetivos de la proporcion penal:* grado *de culpabilidad,* índole *del reo*—815. *la culpabilidad civil diversa de la* moral.—816 *Grados de culpabilidad civil:*—817. *el sacrilegio externo es delito aun en el órden civil:*—818. *los publicistas* utilitarios *conocen sólo á medias la gradacion de los delitos:*—819. *grados integrales del delito.*—820. 1.° *Delito* pensado, *no es delito*—821. 2.° *delito* hablado *puede ser* tentativa *ú otro delito* —822. *aun á veces en los delitos imposibles*—823. 3.° *debe graduarse la pena correspondiente á la* tentativa *de delito:* 4.° *delito frustrado ménos nocivo que delito* consumado:—824. 5.° *hábito y reincidencia:*—825. *la proporcion explicada concilia socialmente la* probidad *y el* interes *siempre que* las penas *sean igualmente sentidas por los individuos;*—826. *de aquí* 1.° *una proporcionalidad de las penas con relacion á las clases sociales,* 2.° *y alguna latitud concedida á los jueces en su aplicacion,* 3.° *y la proporcion de las penas al propio siglo.*—827. *Si sea lícito imponer pena al inocente:*—828. *el que* individualmente *es inocente, puede ser castigado si* socialmente *se hace reo, pero sólo* socialmente:—829. *el que es* enteramente *inocente* 1.° *no puede ser castigado en ningun caso;* 2.° *pero bien se puede aceptar de él la compensacion debida por daño de intereses etc.;* 3.° *y permitir los males indirectos del inocente.*

806. De lo que podemos inferir que á tres objetos debe mirar en el ánimo del legislador toda *pena* impuesta al *desórden social,* al delito: la pena debe ser 1.° la vuelta del delincuente al órden, y así debe *tender á su correccion*: 2.° una reconstruccion del órden social, y por consiguiente debe *tender á restaurar el órden externo* (724): 3.° una nueva ordenacion de las inteligencias asociadas, y así *tiende á convertir los juicios á la verdad* (314, 371), *las voluntades al bien. Debe, pues, ser la pena medicinal, reparadora y ejemplar.*

Varia puede ser la importancia de estos objetos en las diferentes sociedades, segun la diversidad de los respectivos fines: así en la sociedad doméstica de los hijos con el padre, cuyo especial objeto es la educacion, la accion *medicinal* de la pena es más importante que la accion *reparadora*; en la sociedad política, cuyo fin es el órden externo, importa más la *reparacion* de los daños y la *ejemplaridad*. Pero cuanto más puedan reunirse todas estas condiciones, tanto más perfectamente ordenada será la pena; y seria positivamente injusta si *directamente* mirase (*a*) á la exclusion de alguna de ellas (XC); en cuya sentencia convienen Guizot y Villemain, diciendo el segundo que «es el sistema penitencial de la filantropía moderna, introducido 15 siglos ántes por la fe cristiana (*b*).»—«El arrepentimiento, añade Guizot, y el ejemplo, son el fin que la Iglesia se propone en todo su sistema penitencial: ¿no es este asimismo el fin que debe proponerse alcanzar una legislacion verdaderamente filosófica?» Y despues de haber hablado este autor de Bentham y de otros modernos, dice: »No se imaginó la Iglesia que su ejemplo habia de ser invocado algun dia en apoyo de los planes concebidos por los filósofos ménos devotos (*c*).»

807. Ahora bien, ¿qué cosa pide la naturaleza del hombre para alcanzar esta triple restauracion del órden? El hombre es una voluntad libre, guiada por la razon é impulsada del bien sensible (752). De estos tres elementos sólo el bien sensible in-

---

(*a*) De aquí la profunda razon de haber prohibido la Iglesia las penas que privaban á los penados de los auxilios de la Religion; la Iglesia, dice Villemain, atendió siempre á *sacar del suplicio el arrepentimiento* (LXXIII). Y el *Moniteur* citado por el ilustre P. E. Amari en su doctísima reforma de la estadística de los delitos etc. (*Giornal di Statistica in Sicilia*, t. 5, pag. 125), demuestra que en las cárceles de San Miguel de Roma, por el año de 1703, siendo Pontífice Clemente XI, nacia el tan ponderado sistema *penitencial* de que se muestran tan orgullosos los quákeros americanos.

(*b*) *Cours de literature*, Bruselas 1838, pag. 27.

(*c*) Lec. VI, pag. 56.

fluye *positivamente* en los extravíos de la voluntad, la cual *por sí misma* tiende al bien que le propone la razon (151, 140 y sig.) cuando no es movida en sentido opuesto por las pasiones. Por consiguiente el arte del legislador se reduce en puridad á oponer al *bien sensible* del delito un *mal sensible* con tal proporcion, que compense justamente el *desórden* de la culpa, el *daño* producido por el acto nocivo, el *escándalo* causado en los ánimos. Expliquemos con mayor claridad esta idea.

El mal de que hablamos no es sino la privacion del bien, y el mal sensible por consiguiente la privacion del bien sensible (*a*). Ahora bien, cuatro son las especies de bien sensible que hemos enumerado: *vida*, *persona*, *libertad*, *hacienda*; luego toda pena deberá privar al culpable de alguno de estos bienes, procurando singularmente que la privacion sea de aquellos bienes cuya pérdida resulte más directamente contraria al atractivo del bien que codicia el delito (*b*).

808. ¿Pero en qué proporciones? El castigo debe lo primero hacer sufrir (805) al delincuente una pena correspondiente al placer que esperó: luego no debe quitarle sólo el bien adquirido, sino otro tanto más, lo cual debe salir del bien que án-

---

(*a*) Esta proposicion demuestran extensamente los metafísicos. Por nuestra parte sólo advertiremos que no debe confundirse el *mal* sentido *con la sensacion* del mal, como ya se observó que no debia confundirse el *bien* que se goza con el placer inherente á su posesion (19 y sig.). Yo recibo un golpe: si este golpe causa un *desórden* en la economía animal, acaece *un mal*; si este desórden es *sentido* por mí, experimento un *dolor* ó una *pena*. Puede haber mal sin que se sienta; puede sentirse bastante y ser pequeño el *mal* si el *desórden* es leve. *Mal* y *dolor* ó pena son, pues, cosas distintas: el *dolor* es efecto positivo de la sensibilidad; el *mal* es privacion del estado normal, ó sea de órden, de la cual se origina el dolor.

Decimos esto prescindiendo del mal *metafísico*, que no hace á nuestro intento.

(*b*) Romagnosi reduce el penal á los derechos de dominio, las penas aflictivas al personal, las pecuniarias al real, las infamantes al moral, las de inhabilitacion al social (*Ist. de civ. fil.* t. I, pág. 161 y p. 2. pág. 639).

tes poseia; lo segundo reintegrar el *daño* causado: y porque todo delito causa dos daños, uno de ellos inferido directamente á la parte ofendida por el hecho *pasado*, y otro á la sociedad conturbada por el temor del *futuro*, la pena debe *reintegrar* el daño pasado, y *dar seguridad* de que no será inferido en lo futuro. Pero es de notar que el estímulo que induce á ejecutar el delito, nace del bien sensible, no *en sí mismo* considerado, sino en cuanto *se ofrece* como asequible por medio del delito; y de aquí que para producir una reaccion contra el atractivo del bien sensible, deberá procurarse que la pena sobrepuje no solamente al atractivo de dicho bien, sino tambien á la *esperanza* de conseguirlo, á la *proximidad* y *duracion* del fruto prohibido. La pena deberá por tanto crecer en proporcion á la mayor dificultad de conocer el delito, á la prontitud con que recoje sus frutos, y á la duracion de su goce.

809. Por la misma razon de *reaccion proporcionada* será tanto más eficaz la tutela de la ley penal cuanto sea más claramente *conocida* y *segura* en coger al criminal, y más *rápida* su accion y *duradero* su castigo: por estas cuatro propiedades deberá ser proporcionada á la *aprehension*, *probabilidad*, *proximidad* y *duracion* del bien que incita al delito.

810. 3.º La pena debe restaurar en lo posible el órden de las inteligencias (802) dirigiéndolas al *verdadero bien*: el delito ofende este órden por dos maneras: en la mente de los asociados en cuanto el desórden de *hecho* induce poco á poco á aquel desórden *de juicios* que llamamos *escándalo* pasivo, pues el delito parece perder tanto más de su deformidad cuanto más á menudo se repite.

811. Para remediar este desórden en el delincuente será perfectísima aquella ley penal que tienda á evitar todavia más el horror al delito que el de la pena: este es sin duda uno de los deberes sociales más importantes, en que no se piensa bastante en muchas sociedades. Las cárceles, que por ley natural de caridad deberian tender á devolver la salud á la voluntad corrom-

pida de los malhechores, sirven, generalmente hablando, para consumar su perversion. El acusado inocente mezclado con los criminales convictos, el niño protervo con los sicarios endurecidos, el delito que puede reputarse como una desgracia con los delitos hijos de la malicia, todos los que echan aglomerados indistintamente en los calabozos, quedan abandonados á su remordimiento y desesperacion de tal suerte que la Religion se esfuerza á veces en vano por derramar en las llagas que padecen su bálsamo divino.

Muchas asociaciones piadosas é instituciones filantrópicas procuran hoy dia acudir en socorro de estos desdichados. Deseamos los más felices resultados á los intentos laudables de las primeras, y laudables intentos al feliz resultado de las segundas; pero ni unas ni otras son bastantes á descargar á la sociedad de los deberes que la obligan á procurar la salud de tantos miembros suyos gangrenosos poniendo en ellos su propia mano.

Con todo esto podria acaecer que un delincuente obstinado tornase vana toda solicitud medicinal: ¿puede decirse que en tal caso la sociedad ha errado el medio con que pretendia restablecer el órden en el mismo delincuente? No; porque si bien se mira, el órden individual (135) queda siempre por algun modo restaurado. ¿Porque cuál es el órden á que mira la justicia? Es el que consiste en la igualdad del *dar* y del *haber*, ó sea del *deber* y del *derecho* (353 y sig.). Ahora bien, en el órden *individual*, ¿quién es el que debe *dar* y quién el que debe *haber*? El hombre *sensitivo* y el *racional* (147, 207). El delito violó el órden de estas relaciones concediendo al hombre *sensitivo* una satisfaccion que le vedaba justamente la razon. Privándole, pues, de una satisfaccion sensible que la razon no se veria obligada á rehusarle, resultan equilibradas las partes en el individuo, cuya razon no puede ménos de aprobar la justicia de la pena. Luego por la pena vuelve el obstinado, aunque imperfectamente, al órden violado por la culpa.

812. Pero no basta curar el delito en el delincuente. El

delito, como cualquiera otra entidad física y moral, tiende á conservarse y extenderse (*a*). Oprimido en sus principios bajo el peso público de oprobiosa reprobacion, escóndese en las tinieblas del silencio y de la hipocresía; mas poco á poco va saliendo de ellas y se manifiesta á los cómplices, y pierde parte de su primer rubor; despues se afana por establecer principios con que poder justificarse y corromper á sus jueces ántes de presentarse sin máscara ante el tribunal vulgarmente llamado de la *opinion pública*, que mira como inapelable y sagrado. El error es, pues, la filosofía del delito y su salvaguardia; así que combatir el error es extirpar sus más hondas raíces.

813. Vése claramente por aquí cuánto importa á la sociedad *oponerse* á los *principios* filosóficos del delito. Pero estos principios están ó en la *razon*, ó en el *interes* (732): dejando para otro lugar (870 y sig.) la indicacion de los medios que previenen la perversion de la razon, diremos ahora que la pena debe persuadir al público de que no es *útil* el delito. Para lo cual se requiere: 1º., que la pena sea *pública*; 2.º, que sea públicamente reconocida por *justa*; 3.º, que sobrepuje evidentemente al *interes* que codicia el delito; 4.º, que no deje esperanza alguna razonable de evasion.

814. Cuando la pena tenga tales condiciones, será la mejor respuesta á la imaginaria seguridad con que se adorna el delito para hacerse de cómplices. Pero ¿cuál es en la *práctica* el modo de aplicar estas consideraciones *teóricas*? Dos términos debe observar fielmente el legislador que escribe un Código penal; 1.º, el *grado* del desórden que debe reparar para que guarde

(*a*) Que todo lo que *es* tiende á conservarse, ya lo vimos en otro lugar (272); de cuya tendencia se infiere que tambien tiende á propagarse en la especie, como quiera que los individuos perecen. Acaso podria decir alguno no ser cierto que el delito sea un *sér*, alegando que el *mal*, en que el delito consiste, es una negacion (807). Pero nótese que el delito no es *mal puro*, sino *accion mala* (790). Tiene, pues, el delito su parte positiva, la cual tiende á reproducirse con sus condiciones propias, esto es, asociada al desórden moral.

proporcion con él la *cantidad* de la pena; 2.°, la índole de las personas en quienes debe operar esta reparacion para poner en consonancia con ella la *cualidad* de la misma.

El grado del desórden puede mirarse ó en su *intrínseca perversidad*, ó en su *entera ejecucion*.

815. La *perversidad* esencial puede mirarse moral y civilmente, ó sea socialmente, y tener bajo uno y otro aspecto grados asaz diversos, pues bien puede un delito *moralmente* gravísimo tener poca y aun á veces ninguna influencia en la sociedad, y por consiguiente no ser *civilmente* delito por *no haberse exteriorizado* (724). Por cuya razon aun las sociedades más perfectas en el órden cívico han tolerado y toleran ciertos desórdenes *moralmente* gravísimos, al paso que castigan gravemente otros desórdenes *moralmente* menores: encargado de la tutela de órden *externo*, el legislador político debe establecer la proporcion de los medios á *su* fin inmediato, subordinándolo por supuesto al fin último (725), esto es, no oponiéndose nunca á que este sea conseguido; su mira es la perfeccion externa de la sociedad, pero de suerte que esta perfeccion ayude al hombre á dirigirse á su último bien.

816. Ahora bien, la perfeccion externa consiste en la externa honestidad; como quiera que la perfeccion social consiste en ordenar rectamente á los individuos humanos (726), cuya primera perfeccion y felicidad consisten en el recto órden de justicia (41). Pues así como hablando *moralmente* es más reo en igualdad de circunstancias el que falta á los deberes para con Dios, que el que falta á los que tiene para consigo mismo, y más reo el que falta á estos últimos que el que falta á sus deberes para con los demas hombres; así tambien es *cívicamente* más culpable aquel que desvia á la sociedad de la línea de sus deberes para con Dios, despues el que la perturba en sí misma, y por último, el que ofende privadamente á alguno de sus miembros: 1.° en la persona, 2.° en la familia, 3.° en la hacienda ó derechos.

817. Por donde claramente se ve el error de los que, observando que la sociedad política emplea su solicitud en la custodia del órden externo, infieren que no debe hacer cuenta de la religion ni castigar los delitos que se cometen contra Dios. Verdaderamente no está la sociedad encargada de dirigir las conciencias; ¿mas no es ella quien dirige los *hombres* al órden? Ahora bien, siendo el mayor entre todos los desórdenes la rebelion del hombre contra Dios, como el primero de sus deberes la religion (208), síguese que el mayor entre todos los desórdenes políticos es el *delito* (790) ó sea la culpa *externa* que incita al hombre social á la irreligion. Pero de esto hablaremos extensamente en otro lugar (871 y sig.).

818. Otro punto resulta claro de los principios hasta ahora expuestos sobre la gravedad política de los delitos, á saber: cuán inexacta es la idea que pueden tener de los grados de su malicia los publicistas que rechazan la base del *órden* abrazando solamente el principio de la *utilidad*: exactísimos cuando calculan los *intereses* y los *deberes* que dependen del interes *sólo*, muéstranse ciegos cuando se trata de conocer las proporciones que dependen de las rectas nociones de órden moral. Por lo cual se ven no pocas veces forzados á confundir la instable opinion del vulgo, que debe ser guiada por el legislador, con los juicios del sentido comun, que deben guiar al legislador mismo (*a*). Pero baste lo dicho sobre los grados de la culpabilidad intrínseca: veamos ahora los que dependen de la integridad de la *ejecucion*.

819. El delito es acto de la voluntad; la voluntad puede, sin poner cosa alguno en *ejecucion*, manifestar la resolucion de ejecutar; puede acometer la ejecucion; puede darle la última mano, pero errar el golpe; puede, por último, obtener su intento. Delito *pensado*, delito *hablado*, delito *intentado*, delito *frustra-*

(*a*) Bentham, t. XI, pág. 75 y sig., y los dos capit. XIV y XV del tomo I allí citado.

do, delito *consumado*: tales son los cinco grados en que fija su mirada filosófica el publicista de Pavia (*a*).

820. El delito *pensado*, dice, no es delito en no siendo externo; luego no cae bajo el derecho penal: esto es muy cierto, aunque no lo es el principio en que apoya su proposicion contra Burlamachi (*b*), principio segun el cual el derecho penal es *pura* defensa.

821. El delito *hablado*, *la jactancia que expresa la voluntad de ejecutarlo*, añade Romagnosi, *no se puede mirar como tentativa* (*c*); y de aquí infiere que *sólo proceden en este caso las precauciones*. Aquí me parece equívoca la premisa y falsa la consecuencia. Equívoca la premisa: 1.° porque muchas veces una amenaza puede ser el primer paso (tentativa) con que tienta el vado para conocer las fuerzas del adversario; 2.° porque aun cuando no haya ánimo de ejecutar la amenaza, ella sola disminuye en la persona amenazada y en el público la seguridad y la rectitud de sus juicios, por lo ménos respecto al interes de la culpa (813). Ahora bien, la sociedad debe *tranquilizar* á sus miembros y *proteger la verdad de sus juicios* por medio de la pena. Puede, por consiguiente, no sólo *prevenirse* contra el mal con que se le amenaza, sino tambien *castigar la misma amenaza*.

822. Estas razones son aplicables á las tentativas de delito imposible de ejecutar (*d*). Romagnosi rehusa á la sociedad el

---

(*a*) *Genesi del dr. penale.*

(*b*) Ibid. § 606.

(*c*) Sobre la opinion de BURLAMACHI puede verse la nota XCV.

(*d*) Si es que pueden darse; porque á decir verdad yo no comprendo bien como pueda un hombre que *no esté loco* tratar *realmente* de ejecutar un delito cuya imposibilidad proceda de causas constantes y conocidas; (asi se expresa Romagnosi en su *Gen. d. Dr. pen.* § 705). Con todo, en el supuesto que haya un hombre que sin estar *loco* acometa la ejecucion de semejante delito, es claro que lo considera posible, que quiere el desórden, que ofende á la sociedad, que es por sí delincuente en el acto *externo* con que *atenta*. Luego este acto es digno de pena.

derecho de señalar pena á tales tentativas, porque mira la pena como un *simple* medio de defensa. Si la imposibilidad de ejecutar el delito no es tal, ni tales las circunstancias con que se intenta su ejecucion, que presentan al delincuente como *mentecato*, el sólo intentarlo es ya una prueba de su audacia y maldad: corregir esta maldad y tranquilizar á los asociados, serán, pues, á los ojos de toda persona de recto juicio, motivos suficientes para ejercitar (moderadamente cierto, pero de veras) la justicia penal. No se me alcanza qué diferencia puede haber entre *tentar un delito imposible* y tentar un delito que *se frustra*: *acaso la imposibilidad puede imputarse al reo* (*a*). Igual es, pues, la imputabilidad en la *tentativa de delito imposible* y en el delito *frustrado*: y siendo la pena una consecuencia de la imputacion (127), es claro que si puede imponerse al *golpe dado en vago*, tambien puede serlo á la tentativa de delito imposible, guardando las proporciones indicadas arriba (806 y sig.).

823. Todos los grados de ejecucion que median entre el pensamiento *deliberado* y la consumacion del delito, son otros tantos pasos de la *tentativa*, en los cuales crece ó se muestra más grave el desórden moral del delincuente; pasos que aproximan y hacen más probable el éxito del delito (808); pasos que acrecientan la inquietud de la probidad asaltada. El recto órden de la legislacion pide, pues, que á incentivos mayores se opongan mayores penas, y que el reo de un primer acto de tentativa halle en el aumento de pena señalado al segundo un freno que lo disuada de cometer este despues de haber cometido aquel.

En el delito *frustrado* el desórden moral y el temor social son iguales á los del delito consumado: pero el *daño* es accidentalmente menor: puede, pues, disminuirse la pena proporcionalmente (808, 2.°). Así las proporciones de la pena tenderán siempre á hacer *útil* al delincuente, no sólo el no cometer el

---

(*a*) *Gen. d. dr. pen.* § 647.

delito, sino aun el detenerse en cualquier punto de la tenebrosa carrera; y harán que coincidan las sugestiones del *interes* con lo que dictan la razon y la conciencia (732).

824. Á estos grados *integrantes* del *acto* criminoso, enumerados por Romagnosi, se allega un grado final de delincuencia, y es el mal hábito. Es claro que este último puede influir notablemente en las proporciones de la pena; porque de una parte el hábito, haciendo fáciles los actos punibles (194), parece venir en su defensa ó al ménos servirles de excusa (*a*); y por otra, siendo como es ordinariamente efecto de la *libre* voluntad (195, 171), no sólo no excusaria la mayor propension á la culpa, pero aumentaria en tal circunstancia la culpabilidad del delincuente.

Si ademas se atiende á la reparacion del órden social contra los males pasados y contra los futuros (808), la pena del criminal reincidente ó habitual debe aumentar de un modo notable, así por la mayor gravedad de tales males, como por la dificultad de desaficionar de ellos por medio de la pena ordinaria á la voluntad obstinada.

825. Hemos explicado el primer término con que debe la pena guardar proporcion, cual es la gravedad *esencial* é *integral* del delito; de la debida proporcion de la pena respecto de este término resultará que abominen del delito por su propio *interes* los que le aborrezcan por *virtud* (732); y que lo abominen exactamente en las mismas proporciones que mediarian si fuesen movidos por razones de justicia y de órden, de tal suerte que las fuerzas todas movidas con proporciones armónicas, ora sean del bien *sensible* ora del *moral*, deberán tender concordemente, aunque con motivos diversos, al órden social, ó sea á la produccion del órden externo (724).

(*a*) Bajo este aspecto bien pueden ser objeto de exámen hasta las predisposiciones al delito, en lo cual pretende Gall que se funde la mayor parte del código penal. Véase su obra intitulada: *Fonctions du cerveau.*

He dicho *deberán*; ¿pero es por ventura cierto que una vez establecida la proporcion, resulte una *perfecta* armonía de tendencias? Muy cierto lo seria en verdad si existiese entre los asociados perfecta armonía individual; pero diferenciándose los individuos en razon de la *inteligencia*, de la *voluntad*, del *cuerpo*, de la *hacienda* (807), es evidente que la privacion de un bien sensible determinado no puede producir en todos el mismo impulso á sacrificar el bien que esperan del delito. A un rico vengativo y nada delicado no enfrenará ciertamente el temor de una multa, sino más bien el de una pena aflictiva ó infamante; por el contrario, un aldeano robusto y pobre despreciará la primera y temerá la segunda. En suma, para decirlo en términos generales, la privacion de *un objeto* no es privacion de un *bien* sino en cuanto el objeto es *fin* de una tendencia (3): ahora bien; el impulso resulta: 1.°, de la privacion; 2.°, de la aprehension de ella; 3.°, de la aprehension de la satisfaccion que se espera del objeto; 4.°, de la posibilidad de conseguirlo. Luego si la pena debe desaficionar al ánimo del delito, ha de privar al reo de un objeto que no posea con abundancia, cuya privacion conozca, del cual sienta necesidad, y cuya posesion se enlace á sus ojos con la omision del delito. Es de notar á este propósito con cuánta razon se burla Bentham de Montesquieu, que quisiera castigar el delito de sacrilegio con la privacion de los bienes espirituales que el *sacrílego* menosprecia (*a*).

826. Estas reflexiones tan naturales sobre verdades tan evidentes, establecieron en casi todos los pueblos ciertas variedades de penas, proporcionadas á las variedades de los individuos, ó más bien de las clases, pues el legislador conoce *las especies*, no los *individuos*, cuyo entero conocimiento es casi imposible aun al magistrado, y á veces aun á sus mismos domésticos. Y como la naturaleza hace con alguna constancia aun las obras libres en las especies mucho (445) más todavía que en los indivi-

(*a*) Bentham, *Oeuvres*, t. I, p. 177.

duos libres aislados; debe, pues, el legislador, para conseguir el fin apetecido, poner penas proporcionadas á la condicion social de los delincuentes: la ley del tanto cuanto *material* (357) seria aquí manifiesta injusticia que quitaria el tanto cuanto *proporcional*, y por consiguiente la armonía social, cuya formacion pide, como la de la música, relaciones proporcionales (*a*). Por donde se ve cuán obtusa es la penetracion de ciertos declamadores que quisieran abolir en esta materia toda distincion y *nivelar*: para esto deberian comenzar *nivelando* las fuerzas del cuerpo, los sentimientos de pundonor, las esperanzas de fortuna, etc.

Por esta razon los legisladores, si bien no señalan penas individuales porque no conocen á los individuos, suelen dejar á los jueces cierta latitud, en cuyo espacio puedan estos designar la pena, para que les sea dado añadir ó quitar lo que pida la exacta (*b*) proporcion de la pena con el delincuente, á lo ménos en cuanto lo permita la índole de esta especie de juicios y el conocimiento del culpado.

De este mismo principio de la proporcion entre el freno de la *pena* y la persona que debe ser contenida por él (814), se sigue que el código penal es esencialmente variable conforme á las variaciones de los tiempos y de las naciones, pues amando los hombres bienes diferentes en diferentes siglos y naciones, es tambien diferente el modo con que por el amor de tales bienes pueden ser solicitados ó apartados del delito. Grande error es, pues, el juzgar de las leyes penales antiguas y de naciones diversas por las ideas de nuestro siglo y de nuestro país: los *medios* deben ser juzgados por su *aptitud al fin* (21), no por su exterior fisonomía ó por el hábito. Si con los vándalos y hunos

---

(*a*) «Nunca me persuadiré, dice Gall, que la *argolla*, etc., sean un castigo igual para toda clase de personas.» (*Fonctions du cerveau*, t. I, página 369).

«Las penas que de nombre son idénticas, no tienen esta identidad aplicadas á diferentes individuos.» (BENTHAM, *Oeuvres*, t. II, p. 9).

(*b*) *Bentham*, t. II, pág. 22 y siguientes.

se hubiesen empleado ciertas penas que hoy aterran, de seguro estos bárbaros se habrian reido de ellas, y la ley hubiera carecido de suficiente sancion (XCI).

827. Á propósito de la relacion entre las penas y las personas podria preguntarse—si es lícito castigar *con* el delincuente ó *por* el delincuente al inocente.—Pero si bien se mira, semejante cuestion, tal como se propone, es contradictoria en sus términos; porque una cosa es la *pena* genéricamente considerada, y otra el *castigo*, ó sea la *pena legal*: á un inocente podrá imponérsele *pena*, mas esta pena no será para él *castigo* (801, 802). Formulemos, pues, la cuestion en términos exactos, y veamos si es lícito imponer un mal sensible á quien no ha cometido delito, para reparar el delito cometido por otro.

Para resolver esta cuestion debemos lo primero recordar lo que ántes dijimos, que pueden darse delitos *sociales* en que tienen parte todos aquellos individuos que siendo capaces de ejercitar actos morales no se oponen eficazmente cuanto es de su parte al delito (651 y sig.) Podemos, pues, considerar en los individuos asociados dos maneras de inocencia, á saber: inocencia *puramente individual*, é inocencia *social*; y proponer la cuestion acerca de entrambas especies de inocencia.

828. 1.° ¿Es lícito imponer pena al que es *individualmente* inocente por un delito de la sociedad de que forma parte?—Habiendo resuelto este punto en otra ocasion (651 y sig.), sólo nos resta hacer una aplicacion más general de la doctrina que entónces expusimos á las sociedades particulares. Si toda sociedad tiene su unidad propia, y por consiguiente su libre operacion moral, es evidente que toda sociedad puede merecer premio y pena (134). Si la *sociedad merece*, no puede merecer sino en sus miembros; es así que son miembros suyos que cooperan á su accion todos aquellos que no rechazan su intento y los medios de ejecutarlo (653); luego todo individuo que no disiente abiertamente, merece con la sociedad ó premio ó pena, porque forma parte de la masa cooperadora.

Y no vale decir que no está probada la cooperacion. El hecho, y en el caso presente, el *delito* está probado (segun la hipótesis); el individuo no rompe la asociacion separándose del intento y de los medios: luego *socialmente* es reo. Luego si en él redunda la pena, bien empleado le está: la pena recae donde debe recaer, y si el individuo queria librarse de ella, debia declararse francamente contra el delito social.

Por donde se ve que aquellas generales invectivas con que se vitupera como bárbara toda ley de *comunicacion en las penas* (castigando p. e. á los hijos con el padre, al marido con la mujer, etc.) deben ser sometidas á un exámen razonado en los casos particulares, y no aceptarse todas á ciegas cual si fueran la expresion de sincera caridad filantrópica. Singularmente cuando una policía sábia y reservada respeta el asilo doméstico sin entrar, á no ser cuando se implora su intervencion, á fiscalizar las acciones practicadas en él, se hace claramente necesario que los particulares estén más estrechamente interesados en defender á la sociedad por sí mismos dentro de los muros domésticos contra todo delito (*a*).

Pero todo esto dice relacion así al delito *social* como á la pena *social*: ni pareceria cosa conforme á justicia castigar *individualmente* el delito *no individual*, ni tampoco castigar *socialmente* un delito *no social*: la *persona* (ahora sea física ó moral) que cometa el delito, es la que únicamente puede sufrir el castigo (*b*).

(*a*) Un ejemplo de tales censores de las penas *colectivas* tenemos en Bentham (t. II, pág. 98), el cual pretende que para justificarlas «hay que probar dos cosas: 1.ª, que el culpable no puede ser castigado sin el inocente; 2.ª, que la pena del inocente añadida á la del culpable es un mal menor que el de la impunidad.» Pero en el contexto recurre al principio que hemos establecido y funda la rectitud de estas penas en «*una complicidad de afectos*, en virtud de la cual se esfuerza cada uno por sustraer el culpable á las pesquisas de la ley.»

(*b*) Análoga á estas doctrinas es la ley del código francés del 10 vendim. año IV, citada por SIREY en la *Recueil general des lois*, etc. tomo 34, 1834.

829. ¿Pero no será lícito aceptar de un inocente que espontáneamente la ofrece, aquella reparacion que suele la justicia exigir del reo?—Este es el segundo sentido de la cuestion propuesta poco ha, cuya solucion depende de los principios que hemos aducido como fundamento del derecho penal (802 y sig.).

El castigo es la reaccion contra el desórden *personal*, contra el *social*, contra el *universal*: el fin á que mira es la restauracion de todos los derechos en este triple órden. El castigo de una persona no culpable no tiene aptitud para restaurar el órden *personal* en el culpable, porque no causa la subordinacion de las pasiones á la razon, y por consiguiente es una abierta violacion del órden que quiere *el bien para el inocente* (801).—Direis que el inocente se ofrece al castigo por amor del reo.—Mas con esto será doble la injusticia de la autoridad, porque castigará 1.° un inocente, 2.° por un acto de heróica generosidad.

En el órden *social* es objeto de la pena reparar lo pasado y asegurar lo futuro. Ahora bien, tratándose de los intereses, es claro que el dinero del inocente es tan bueno como el de cualquiera otro para reparar los daños causados por el reo y servir de caucion para el porvenir. En tales materias la caucion no está, pues, reprobada por el derecho natural; y esta doctrina puede á veces aplicarse en materias de honor y de libertad. Por otra parte, ningun derecho se infringe *per se* en semejante caso, pues bien puede el inocente trasmitir al amigo el dinero, y hasta cierto punto la exterior honorificencia, y á veces necesitar y gozar más de la libertad de otro que de la propia.

Pero si la sociedad necesita de seguridad contra la *persona* del malhechor, es entónces evidente que la detencion ó la muerte de un inocente, léjos de aumentar disminuye la seguridad social. En tal caso la *sustitucion* del inocente en lugar del reo es, pues, en el órden social, directamente opuesta al fin principal de la justicia primitiva.

Finalmente, en el órden *universal* la sustitucion del reo por el inocente seria por parte de la autoridad social completamente

ilícita, así porque carece esta de competencia en lo relativo á este órden, pues que está limitada á ordenar su sociedad particular, como porque en el órden universal las relaciones de cada sér (466) tocan inmediatamente al Ordenador supremo, el cual exige de cada uno individualmente el cumplimiento de sus eternos decretos, y puede tomar tambien de cada uno, si por su desgracia los infringe, una satisfaccion proporcionada.

Concluyamos, pues, diciendo que nunca se puede querer *directamente* que sufra el inocente en lugar del culpable (XCII), aunque se ofrezca espontáneamente á pagar la pena, salvo cuando se trata de intereses *alienables*, en los que puede el inocente reparar en bien de la sociedad los daños pasados y asegurarla contra los futuros. Aun en estos casos nunca habrá de entenderse que es *castigado*, porque es imposible comprender el *castigo* sin el *delito*.

He dicho que *directamente* no se puede querer que sufra la pena el inocente, porque las penas que accidentalmente redundan en los inocentes por efecto del castigo impuesto al malvado, son inevitables, atendida la naturaleza de las cosas, como lo son las otras consecuencias del delito. No está en la mano de la sociedad impedir que en el hijo de un asesino despierte un sentimiento de espanto el recuerdo de los delitos de un padre criminal (*a*); ni que el hijo de un jugador sea sumido en la miseria á que lo condena un padre desnaturalizado. Pues del mismo modo es impotente la sociedad para impedir que una multa impuesta al padre reduzca á pobreza una familia, ó que la cadena perpétua la trastorne. Lo que la sociedad puede hacer, y será ciertamente sábia providencia, es facilitar á los miserables la reparacion de sus males, y salvar sus nombres y personas de la pública infamia.

(*a*) «El vulgo hace revivir en los hijos el mérito del padre por un efecto natural de la asociacion de las ideas.» Romagnosi, *Ist. di civ. fil.*, t. 1, p. 614.

§ IV. PENA DE MUERTE.

SUMARIO.

830. *La pena de muerte fué ora querida, ora vedada por las pasiones*—831. *justifícanla argumentos de autoridad irrefragables*;—832. *la razon la justifica siempre que esta pena es necesaria.*—833. *Opinion contraria de Beccaria, y razones en que la fundó*:—834. *utilizarse de los hombres es idea poco recta*:—835. *la muerte no es necesaria, pero puede ser útil al reo*:—836. *no es necesaria para restaurar el órden violado*,—837. *ni para reparar el daño pasado*; *más bien puede serlo para evitar el futuro*:—838. *la muerte es verdaderamente la más grave de las penas*:—839. *luego puede ser á veces eficaz, necesaria, justa*;—840. *no es por consiguiente doctrina errónea ni asesinato legal.*—841. *Mitigacion natural de los suplicios.*—842. *Epílogo*: *la pena de muerte puede ser* justa *cuando es* necesaria.

830. Esta última consideracion nos conduce al exámen de una cuestion agitada de algun tiempo á esta parte entre los publicistas con grande variedad de sentencias y aun de pasiones, á saber: *si es lícita la pena de muerte.* Todos han podido observar en las polémicas constitucionales el *hecho* de las pasiones desencadenadas, cuya causa está al alcance hasta de los entendimientos vulgares; porque si la pena de muerte se aboliera, ¡cuántos intereses podrian sostenerse con audacia por los facinerosos (*a*)! Por el contrario, ¡con cuántos intereses contrarios pueden estos acabar *para siempre* con la ayuda de magistrados débiles ó corrompidos ó cómplices subsistiendo la pena capital! El juicio de las pasiones tiene, pues, que seguir las variaciones de los intereses y de los tiempos, y justificar la pena de muerte cuando es necesaria para inmolar al inocente, y justificar asímismo su abolicion, cuando de abolirla se sigue la seguridad del delito.

(*a*) Sobre esta materia hemos discutido en todo el cap. VIII del *Esamen crítico*, p. 2, pero especialmente en los §§ 3, 4 y 5.

831. Pero ¿qué dice en este punto la razon? Si sólo desea la verdad, cualquiera que sea el aspecto en que se le presente (235), la cuestion está resuelta irrefragablemente por la *autoridad*, y autoridad tan decisiva que ninguna persona de sano juicio puede resistir. *Casi todas* las sociedades públicas han usado de la pena capital: luego el género humano la ha reputado *lícita.* El inspirado legislador del pueblo santo, poniendo fiel oido á la palabra de Dios, escribió la pena de muerte entre las leyes políticas: luego conforme á la divina revelacion es *lícita* en la sociedad la pena de muerte. Nótese, sin embargo, que esta es una solucion *abstracta*, una solucion *no filosófica*: es *no filosófica* porque no contiene *las causas* íntimas; y es *abstracta* porque sólo dice que puede usarse, pero sin determinar el cuándo.

832. Respondamos filosóficamente á la cuestion. La *pena* es un mal sensible impuesto por la razon ordenadora para restaurar el órden violado (807) por el mal moral. Ahora bien, para la naturaleza humana el *mal sensible* es por sí mismo mal, y no se torna en bien sino en cuanto produce un bien mayor, el bien honesto. Luego la pena, que es un *verdadero bien* cuando restaura el órden, se convierte en *verdadero mal* cuando no es necesaria para esta restauracion. Es así que hacer un *verdadero mal*, es cosa *ilícita*: luego la pena de muerte (como cualquiera otra) será ilícita, cuando no sea necesaria para restaurar el órden. Por lo tanto la solucion filosófica del problema propuesto se reduce á decidir: 1.°, si *puede* ser necesaria la pena de muerte para restaurar el órden; 2.°, cuándo tendrá lugar esta necesidad.

833. Beccaria, y despues de él otros, han juzgado innecesaria la pena de muerte, diciendo:—no es la muerte lo que más espanta al malvado que pasa la vida en un contínuo peligro de perderla; mucho más temible es para él una larga prision (*a*).

(*a*) *Dei delitti e delle pene* § XVI, BENTHAM, t. II, pág. 65.

La muerte del ajusticiado es un asesinato legal, un homicidio cometido á sangre fria, el cual enseña á asesinar no á abstenerse del delito. Ni prueba la legitimidad de este suplicio el hecho de haberse aplicado en todos los pueblos; porque tambien fué universal el uso de los sacrificios de víctimas humanas. ¿Cuánto más útil seria la vida de los malhechores, si en vez de acabar al filo de la segur, fuese empleada en el trabajo forzado?—

834. Esta especulacion mercantil sobre la vida de los malhechores es verdaderamente digna de la moral *utilitaria*: Bentham, en efecto, la tiene en mucho (*a*); mas nosotros no nos meteremos en hacer tales cálculos, persuadidos á que el hombre, *aun siendo malvado*, no puede nunca pasar á la condicion de bestia de carga. Util ó inútil, debe vivir, si su muerte no es necesaria al *órden*; y morir, si la justicia pide inexorablemente que muera.

835. Ahora bien; ¿qué dice la justicia en este punto? Por tres fines se debe en justicia imponer la pena: 1.°, para enmienda del reo, y bajo este concepto nunca es necesaria la muerte: podrá solamente ser *útil*; pues cuando la conciencia humana ve ofrecerse ante sus ojos la escena terrible de una vida futura y desvanecerse los encantos de la presente, fácilmente se decide á desasir la voluntad de aquel bien que la movia al desórden, el cual se le está yendo de las manos.

836. 2.° La pena se impone para restaurar el órden; y bajo este aspecto la muerte puede parecer conveniente en el caso del *talion*: á primera vista, en efecto, muéstrase como un perfecto restablecimiento del órden violado quitar la vida á quien la ha quitado á otro. Pero bien mirado, siendo el órden social en cada individuo un conjunto de relaciones en extremo varias, raras veces, y acaso nunca, acaeceria ser el *talion* una ecuacion de rigurosa justicia, sino que unas veces seria un mal menor, y otras mayor que el mal ejecutado por el homicida.

(*a*) *Oeuvres*, t. II, p. 66.

Así, por ejemplo, la muerte de un sicario no equivale al número de homicidios que tenga sobre sí: la muerte de un padre de familia es un mal mayor que la de un soltero: la muerte de un hombre insigne por razon de sus merecimientos anteriores con relacion á la sociedad, ó capaz de servirla bien en adelante, es un mal general, y por lo tanto mayor que la muerte de hombres oscuros y poco ménos que inútiles: para *algunos* la muerte es, humanamente hablando, un mal menor que otras pérdidas de familia ó de honor. Por otra parte, el órden pide sí una pena para el delito, y una proporcion entre los delitos y las penas; mas toda vez que el delito no salga triunfante ni impune, los límites de esta proporcion pueden tener mucha latitud en la estimacion moral. No parece, pues, que la reparacion del órdén *exija absolutamente* la pena de muerte: 1.°, porque esta pena no forma, generalmente hablando, una perfecta ecuacion; 2.°, porque el órden no pide ser reparado con una igualdad material.

837. El tercer fin de la pena es el bien de la sociedad, así en cuanto á la reparacion del daño pasado, como en lo tocante á la seguridad en lo porvenir: el daño pasado seria mejor compensado con trabajos forzados que con la muerte: mas cuanto á la seguridad respecto de lo futuro no hay ciertamente ningun medio más eficaz que la pena capital, tanto por el pavor que causa, como por la vida que quita. Quitando la vida al malhechor, la sociedad le hace *á él mismo imposible* la reincidencia, pues ni siquiera le deja la esperanza de reparar el mal de la muerte; infunde *á los demas* horror al delito, tanto por medio del horror físico de la tragedia con que lo repara, como por la infamia de que lo cubre y por la desesperacion á que lo reduce.

838. Deje, pues, Beccaria que un fingido Arbaces nos cante en el teatro aquellos versos de Metastasio:

Non é ver che sia la morte
Il peggior di tutti i mali:
É il conforto dei mortali
Che son stanchi di sofrir.

Un legislador filósofo debe ser instruido por *hechos* y no por *ficciones*; y los hechos hablan en este caso con harta claridad. ¡Cuántos reos condenados á muerte piden la gracia de que se les conmute esta pena por la de trabajos forzados! La razon de esto es evidente: el criminal que sale con vida del proceso, puede esperar gracia por mil maneras, puede esperar la fuga, puede esperar que sobrevengan revoluciones, puede esperar disminucion y aun ventajas de sus trabajos. Y en suma, ¿qué cosa viene á ser la galera para la mayor parte de los galeotes? Conducidos generalmente al delito por la miseria, llevan ya un nombre infamado por sus maldades, y unas manos encallecidas para el trabajo, y una vida avezada á las privaciones. Si por efecto de tales males puede ser menor su apego á la vida, como observa Bentham, en cambio el hábito de sufrirlos les hace ménos intolerable la galera.

839. Puede por tanto ser la muerte remedio *eficaz*, y como tal, *necesario* para seguridad de la sociedad; y en semejantes casos la colision de los derechos resulta evidentemente en favor de la sociedad: y aquí muestra toda su fuerza la demostracion de Romagnosi, el cual deriva todo el derecho penal de esta idea de *defensa* (800). Una reflexion puede añadirle grande peso. Todos convienen en que si un inocente se refugia en una ciudad para librarse de la muerte con que le amenaza algun enemigo poderoso, y la ciudad donde se acoge se ve apretada de algun sitio y corre peligro, está obligado á salir de ella el fugitivo, aun cuando corriese á una muerte segura; y cuando se negase á salir, dispuesto á ver ántes entrada á saco la ciudad que á entregarse en manos del perseguidor, haríase reo de aquella sociedad, á la cual seria lícito entregarlo en sus manos para salvarse á sí propia. Pues ¿con cuanta más razon será lícito á la autoridad poner en capilla á un delincuente, si su muerte es necesaria á la seguridad pública, como tantas veces sucede en delitos especialmente de felonía y conspiracion, en que la suerte de la sociedad y la del partido rebelde penden las más veces

de la capacidad, de las intrigas, de la adhesion, del nombre mágico de algun cabecilla cuya muerte acabaria hasta con el pensamiento de romper en rebelion? En tales circunstancias, ¡qué bárbara no es la filantropía que, por salvar la vida de un traidor, quiere prolongar indefinidamente la agonía de una sociedad inocente!

840. Continúe, pues, la antigua sabiduría poseyendo la veneracion de los pueblos, y absolvamos á la sociedad del supuesto *asesinato legal* que le acumula Beccaria, si no es que queremos contar entre los asesinos al médico que ordena y al cirujano que ejecuta la amputacion del miembro gangrenoso para salvar el cuerpo todo.

841. En qué casos es necesaria la pena de muerte no lo dice el derecho natural, pues este es punto de aplicacion política que toca á los publicistas resolver. Sólo observaremos: 1.° que si se dan delitos que no alcanzan á dominar y extinguir las penas menores, es necesaria la mayor (807). 2.° Que á medida que un pueblo adquiere religion, y cultura, y honor, y delicadeza, se hace más sensible á penas ménos violentas; y de aquí que pueda ser necesario y justo mitigarlas. Hé aquí la razon de que en la culta Europa se haya ido disminuyendo por sí misma *naturalmente* la severidad de las penas aun ántes que la filantropía pusiese el grito en las nubes, y que los códigos se reformasen: la naturaleza y la religion cultivan el corazon humano y maduran suavemente sus frutos (*a*).

842. Concluyamos. La pena de muerte es en sí misma *lícita*, porque puede ser medio *eficaz* y *necesario* para los fines

---

(*a*) Muchos han cogido estos frutos, y holgádose de ellos como si los hubieran producido. Pero ¡cuántas veces intentaron la obra propia de salvajes: cortar el árbol para coger el fruto! ¡Cuántas otras, si hacen algun bien á la sociedad, practican el oficio de las sanguijuelas con el enfermo! Lo mismo acaece, como observa Balmes, en la abolicion de la esclavitud: hoy se glorifica la filantropía de lo que es efecto de la accion ejercitada por la Iglesia tantos siglos ha. *El protestant. comp. con el catol.* t. I, cap. último.

que debe tener la pena, pero especialmente para la seguridad pública. La pena de muerte *debe* usarse cuando es medio *necesario* á la reparacion del órden violado, especialmente para seguridad pública. Hé aquí, pues, la respuesta á los dos puntos que comprende el problema poco ántes propuesto (832).

§ V. EPÍLOGO DE LA TEORÍA PENAL.

SUMARIO.

843.—*El publicista debe aplicar las teorías expuestas*;—844. *compendio de las mismas: la autoridad debe restaurar el órden*,—845. *en sus triples relaciones*,—846. *por medio de la pena sensible*,—847. *proporcionada al intento.*

843. Si discurriésemos acerca del derecho público, despues de haber establecido la teoría de los derechos y deberes públicos en órden á la proteccion de los asociados contra el delito, deberíamos ahora examinar la relacion entre los medios que pueden emplearse y el fin que debe conseguirse; y trayendo á colacion todos los bienes sensibles contenidos en las cuatro clases que ántes recordamos (807), *vida*, *persona*, *libertad*, *hacienda*, examinar la proporcion de cada uno de ellos con el propósito de *reparar el desórden* social (802). Pero esto seria salirnos visiblemente de los límites de la teoría *moral* á que nos hemos ceñido, por lo cual remitimos en este punto al legislador á sábios publicistas, y concluiremos poniendo ante sus ojos brevemente los puntos más importantes que hasta aquí hemos procurado esclarecer.

844. La sociedad vive de *órden moral*, pues es formada de séres inteligentes, los cuales no pueden unirse sino es por la *verdad* y el *bien* (303 y sig.), que es justamente el órden moral (41 y sig.) La sociedad pública completa vive de órden moral externo, porque sólo en lo exterior puede ejercitar inmediatamente su accion (724 y sig.) Luego atentar exteriormente

contra el órden moral, es atentar contra el bien social; en cuyo caso debe la autoridad, como ordenadora de los individuos, hacer que vuelva al órden el que se salió de él. Luego la autoridad debe restaurar el órden violado por el delito.

845 Este órden es triple (135): en el individuo, que debe dirigirse por la razon; en la sociedad particular, que tiende á la felicidad externa; en la sociedad universal, que anhela por el bien infinito. El delito, atraido del cebo de algun bien sensible, ofende al órden por todos estos tres aspectos: luego la autoridad debe restaurarlo quitando aquel bien sensible que induce á cometer el delito, si al ménos en ciertos casos extraordinarios no viese restablecido el órden aun sin necesidad de imponer el castigo (796).

846. La *pena* tiende á restablecer el órden individual haciendo de suerte, cuanto es posible hacer con medios externos, que la voluntad, privada del seductor atractivo, ceda á la razon; y que las pasiones amortiguadas en el trabajo, obedezcan á la voluntad. Tiende lo segundo á restablecer el órden público restableciendo la igualdad entre el ofensor y el ofendido (sea este individuo ó sociedad). Por último, tiende á restablecer el órden universal haciendo la culpa objeto de abominacion para el *sentido*, como de suyo lo es á los ojos de la razon.

847. Para dar en el blanco de sus intenciones, debe la autoridad poner la pena en proporcion: 1.°, con la *malicia* y con la *integridad* del delito; 2.°, con las personas *concretas* en quienes debe ser restablecido el órden violado; y diciendo *personas* CONCRETAS me refiero á las personas consideradas en un grado determinado de *fuerzas* y de relaciones *sociales*, de *tiempo*, de *lugar*, etc.

Y si estas proporciones reclamasen como remedio *necesario*, especialmente para la seguridad pública, la pena de muerte, la autoridad llena tambien con ella el triple intento de restaurar el órden procurando principalmente por aquí la pública tranquilidad.

§ VI. DE LA PREVENCION DE LOS DELITOS.

SUMARIO.

848. *Importancia de prevenir el delito*;—849. *causas de la antipatía contra la prevencion*: 1.ª *se siente el peso de ella, y no sus ventajas*; 2.ª *el secreto es ocasion de calumnia*, 3.ª *es tentado de prevaricar*, 4.ª *es nociva á los buenos si no acierta á contener á los malvados*.—850. *Leyes morales de la tutela de policía*—851. *en la influencia pública*: 1.º *la mayor seguridad posible con los vínculos menores posibles*; 2.º *no impedir con un mal mayor un mal menor*—852. *en la influencia privada*; 3.º *no entrometerse en la direccion doméstica*, 4.º *sino para impedir el mal*, 5.º *conocido por indicios públicos*.—853. *Necesidad del secreto*;—854. *condiciones que lo limitan*: 6.º *no castigar sin oir las defensas*: 7.º *probidad suma en los censores públicos*;—855. *medios preventivos*.

848. Castigar el delito es ya prevenirlo: ¿pero es este el solo medio que debe emplearse por la sociedad para cumplir con este deber de defensa contra el delito? (798) Siendo la pena *por sí misma* un mal (832), es claro que debe hacerse *lo posible* para disminuir su necesidad; y pues la sociedad *puede hacer bastante* en tal materia, á bastante está por consiguiente *obligada*.

Inmensa es la importancia de este deber, como quiera que es infinita su extension: el *delito* que castiga el derecho penal, es un átomo en comparacion de la série ilimitada de los delitos impedidos por la benéfica accion social, que suele llevar el nombre de *Policía*. Inmensa gratitud mereceria por consiguiente, aun en los gobiernos (*a*) de ménos sistema, esta administracion que por una extraña contradiccion, ántes que de reconocimiento suele ser objeto de aversion para gran parte del público.

Digo extraña contradiccion, porque si en algun país bárbaro y remoto se refiriese haber entre nosotros una multitud de per-

---

(*a*) BENTHAM, *Oeuvres*.

sonas de todas clases, ocupadas perpétuamente en velar noche y dia por nuestra seguridad, envidiarian sin duda, principalmente los más tímidos y débiles, nuestra suerte, y juzgarian que nuestra gratitud deberia ser sin límites. ¿De dónde nacen en la generalidad sentimientos tan contrarios?

849. Dejando aparte los *malvados* á quienes trae alarmados la vigilancia de la policía, los *imbéciles* que creen ciegamente todas las infamias que acerca de ella propalan los malvados, y los empleados *injustos* ó *incapaces* que dan ocasion á que se publiquen; dejando asimismo á un lado las falsas teorías sociales que hacen odiosa toda autoridad justa; y en suma, prescindiendo de toda causa accidental, es lo cierto que este tribunal contiene *esencialmente* un principio de antipatía y un peligro de contínuas injusticias. Obligado como está á poner límites á todo poder maléfico *ántes* que se cometa el delito, lleva sobre sí toda la odiosidad del derecho penal, sin poder oponer por vía de correctivo el aspecto horrible del *delito,* que por ser impedido no sale á luz. El vulgo siente, pues, el peso de las cadenas que lo sujetan, sin conocer (que es poco lo que discurre) las calamidades de que lo libra. Y esta es la razon de que sólo conozca é invoque su proteccion cuando por negligencia de la policía se pasea amenazador el delito por las ciudades y los campos.

2.° Y no sólo son desconocidos *esencialmente* sus efectos benéficos, sino tambien lo son *esencialmente* los medios que emplea este tribunal para producirlos; los cuales tienen que contrastar las tramas más secretas que pueden concebirse en el corazon humano, excitado por instinto natural, por interes y por pudor á preparar en medio de las tinieblas la ruina del hombre de bien y de la sociedad misma.

3.° Ahora bien, este secreto con que naturalmente procede la policía, no permite que sea accesible al vulgo su más recta administracion, aunque sí que dé fácil acceso á la calumnia; aunque por otra parte es un terrible peligro para la probidad de sus empleados, á quienes no parece sino que se entrega

el anillo de Gige para que puedan intentar osadamente todo linage de prevaricaciones.

4.° Ademas de esto, los mismos medios que se emplean en defensa de la sociedad, son *esencialmente* odiosos y peligrosos: *odiosos*, porque á la par que procuran tener á raya á los hombres perversos, lastiman á muchas personas que *son* honestas y á infinitas otras que lo *parecen*: *peligrosos*, porque al que obedece por conciencia, le quitan muchas veces los medios de defenderse; miéntras el malvado que no obedece sino para cubrir las apariencias, permanece armado con daño de la probidad.

850. Estas y otras muchas razones análogas pueden explicarnos el disfavor que acompaña á esta administracion (XCIII), por más que dependa de ella casi toda la paz que se disfruta en el estado social; y juntamente pueden sugerirnos las bases de las leyes morales con que debe conformarse el publicista al determinar sus condiciones concretas. Primeramente debe determinar los límites de su accion pública y privada: 2.° asegurar el secreto contra el abuso: 3.° confiar su ejercicio á personas integérrimas: 4.° definir claramente los medios que juntan la eficacia con la suavidad.

851. Las leyes de la accion pública de la policía podrian reducirse á las siguientes: 1.ª producir el *máximum* de seguridad con el *mínimum* de sujecion. La equidad de esta ley se evidencia por las mismas consideraciones que expusimos tocante á la libertad (619 hácia el fin, y 702). Si la disminucion de una libertad inferior sólo se convierte en bien por razon de los bienes que resultan de ella para una sociedad mayor, toda disminucion que no esté compensada por este resultado es un verdadero mal; es así que la disminucion *no necesaria* no está compensada por bienes sociales; luego la seguridad social debe procurarse sólo con la disminucion *necesaria* de la libertad. Cualquiera otra disminucion es *un mal*, y por tanto es ilícita, pues la autoridad es *poder de ordenar* AL BIEN.

Estos principios demuestran una segunda ley, que puede decirse casi una aplicacion de la primera, esto es,—el bien asegurado con medios de policía debe ser superior *en sí* y en sus circunstancias al que por ellos se pierde socialmente.—Si por asegurárseme contra el peligro de incendio se me quita el uso del fuego, estaré reducido á alimentos crudos y á padecer frio, mal muy cierto, para librarme de un mal incierto, contra el cual se pudieran tomar otras providencias, ménos seguras acaso con relacion al intento directo, pero ménos nocivas en sus efectos secundarios.

852. Al legislador y al publicista toca pesar las providencias de policía pública que se conforman con las dos leyes que hemos establecido: pasemos nosotros á la accion de la policía en el órden privado. Hemos visto en otro lugar (704), que no es lícito á la autoridad mayor tomar la direccion inmediata de los consorcios de que se compone la sociedad mayor; pero que bien puede y aun debe dirigir los consorcios al bien comun por medio de sus autoridades domésticas (705), é impedir los yerros de estas. De cuyos principios se siguen dos leyes reguladoras de la accion SOCIAL preservadora en su aplicacion á las sociedades menores.

3.ª ley.—La accion preservadora no puede regular con ordenamientos constantes sino las acciones públicas de los individuos y de los consorcios.—La razon es clara, toda vez que se comprenda lo que es la accion *pública*: llamo pública aquella accion que tiende á producir un efecto comun, es decir, un efecto que saliendo fuera de los muros domésticos, ó sea del círculo de los menores consorcios, entra en la esfera de la protarquía, ó sea de la sociedad pública. Es evidente que la autoridad pública no puede gobernar acciones que no sean públicas; porque la autoridad pública no tiene el derecho de gobernar sino en vista de la necesidad de obtener el fin social (426); es así que las acciones *no públicas* no influyen directamente en el fin social, pues no entran en la esfera de la sociedad públi-

ca: luego la autoridad pública no tiene el derecho de regularlas (XCIII).

4.ª ley.—La accion preservadora puede con ordenamientos accidentales y momentáneos internarse en los consorcios para corregir sus abusos.—Prueba: la razon por que la autoridad pública no puede entrar á gobernar los consorcios con ordenamientos *constantes*, es que estos tienen y *deben* tener (690) una autoridad particular reguladora: pero cuando se obra en ellos el mal sin ser reprimido, es claro que ó le falta la autoridad, ó que esta es indolente: luego en tal caso la autoridad superior tiene el derecho y el deber de intervenir y ordenar su marcha, organizando en lo interior de ellos un poder eficaz tanto para hacer el bien privado como para recibir el impulso hácia el bien comun y comunicarlo al consorcio.

5.ª ley.—No pueden lícitamente adoptarse estos ordenamientos en el órden privado, sino en virtud de indicios externos.—La autoridad pública no debe entrar en el órden privado sino para obtener el bien público; es así que un mal que no traspira en algun indicio externo, no impide el bien público; luego este mal no es de la competencia de la pública autoridad. Se puede tambien demostrar este teorema reflexionando en la imposibilidad de que la autoridad corrija lo que no conoce, ó de que conozca lo que no se manifiesta; y si alguno dijese que cabalmente por esto era lícito á la autoridad penetrar en el asilo de la familia al ménos con la mirada, le responderíamos que semejante conclusion es contraria al órden conforme á la segunda ley que poco ántes hemos establecido, como quiera que los males que de aquí se siguieran serian mayores que los que se quisiera evitar. Y á la verdad, ¿qué seria de la familia, si estuviese privada de aquella libre comunicacion de corazon que hace su dulzura? ¿De aquella reservada direccion de los negocios que asegura sus intereses? ¿De aquel velo que cubre á los ojos del público la miseria y las reconvenciones de que jamas se libra enteramente la fragilidad humana? La misma sociedad pública,

¡de cuántos bienes se privaria perdiendo un arma, acaso la más eficaz para alcanzar el órden, cual es el amor del decoro y del honor! El mal doméstico, por consiguiente, que no se manifiesta por ninguna señal, es ageno de la autoridad pública. Esto es tanto más fundado cuanto es cierto que en llegando el mal á cierto punto de gravedad, es imposible ocultarlo; porque siendo el desórden un mal repugnante á toda la sociedad, hasta en la doméstica excita una reaccion, la cual no puede ménos de manifestarse.

853. Pasemos ahora de las leyes de la *actividad* á las del *secreto*. Pretender que sin necesidad de guardar secreto se puede asegurar el bien social, es como pretender que en caso de guerra una de las partes comunique su plan y todas sus trazas al enemigo. El primero entre los medios de defensa es el *secreto*, porque quita al contrario el conocimiento de ellos, y por consiguiente una de las razones de vencer. Declame cuanto quiera desde su punto de vista Montesquieu contra los inquisidores de Estado de Venecia: su declamacion no les impedirá que sean, responde Bentham, una institucion dignísima de tan sábia república. Si la guarda de la tranquilidad social es la guerra de la probidad contra el delito, es evidente que la probidad debe guardar con todo cuidado el secreto de que con todo cuidado se arma contra ella el delito.

854. Pero una cosa es ocultar los ataques, y otra pelear entre sombras; y muy poco hábil seria el general que para caer de improviso sobre su enemigo, pusiese ántes en peligro la vida de sus soldados. Todo secreto que ponga á la inocencia en peligro de padecer la pena, es esencialmente contrario á la justicia. Ahora bien, el que no emplea los medios ordinarios para obrar con conocimiento de causa, se expone á tal peligro; pues por más fuertes que sean las pruebas del delito, el acusado puede siempre tener de sí mismo un conocimiento tal que supere á todo testimonio; puede siempre dar con la falsedad de las imputaciones que se le hagan. Por consiguiente, jamas será lícito condenar al reo sin oirlo.

Y como no puede condenársele, así tampoco se le puede infamar ni castigar. Confundir, pues, en una cárcel á los acusados con los malhechores, y comenzar á hacerles sufrir ese suplicio corporal y tambien moral ó de su honor, con que se castigan los crímenes más atroces, miéntras tanto que esperan la libre absolucion, es una injusticia flagrante: injusticia tanto más culpada, cuanto son más secretos los motivos por que se intenta el proceso.

La 6.ª ley de esta magistratura tan necesaria como terrible, es como sigue:—El secreto deberá acompañar las diligencias del sumario hasta la captura del reo; pero en llegando á este punto, se le deberá dar conocimiento del cargo; y si causas urgentes hiciesen necesaria alguna dilacion, su detencion debe ser de pura seguridad, sin que por ella se entienda pena.—Nadie negará la justicia de esta ley; ¡más cuánto estudio, cuánta prudencia y eficacia son menester para poner en práctica esta teoría moral! Todos los medios de prevencion que en breve vamos á declarar (921 y sig.), todos deben aplicarse aquí; pues de esta depende la eficacia de todas las otras leyes.

El primero entre los medios es indudablemente la probidad de todos los agentes que tienen esta fuerza en sus manos. ¿Pero se puede hallar en la naturaleza algun medio para asegurarse el ánimo de dicha probidad superior á toda tentacion? Por lo ménos, y esta es la 7.ª ley moral, debe hacerse todo género de esfuerzos por conseguir el máximum de probidad en las personas que por hacer en secreto la guerra más difícil é importante (848) contra el delito, tienen en su mano la vida y la felicidad de la sociedad entera. Los censores de Roma, cuando todavía era sesuda, nos dan alguna idea de lo que puede en este punto la naturaleza aun débil y corrompida como está: y seria una obra sumamente bella la descripcion de los medios eficacísimos de que en este como en tantos otros puntos somos deudores á la religion cristiana, la cual descripcion sin embargo no tiene aquí lugar oportuno (XCIV). Bien conocidos en su verdadero aspecto, y bien

empleados conforme á su propia índole tales medios, de cierto pueden producir en las naciones verdaderamente cristianas un grado de civilizacion á que no pueden llegar las que por su desdicha no lo son, y asegurar por consiguiente maravillosamente la probidad personal de los empleados.

855. ¿Pero cuáles son los medios que deberán confiarse á estos defensores de la tranquilidad pública? Todos los que son justos en sí mismos, necesarios y suficientes. Medios, pues, directos é indirectos, pues unos y otros pueden estar adornados de tales propiedades, medios de pena y de recompensa, de mando y de persuasion, de promesas y amenazas. Pero á medida que se aumenta el peligro de abusar de los medios, deberá ser mayor el arte de prevenir el abuso; y siendo la traza más eficaz á este propósito reservar el uso de ellos á las personas ménos dispuestas á abusar, es evidente que los medios más violentos deberán ser reservados á las autoridades más sublimes.

Cuanto á los medios indirectos, vasto campo se ofrece al publicista que quiera determinar el modo que puede ser más eficaz para obtener la seguridad social. Mas siendo la policía que previene indirectamente propia de una sociedad madura y perfecta, vamos á tratar de ella en el capítulo siguiente, donde debemos considerar la accion con que la autoridad pública, no contenta con velar por los derechos de cada uno en su ejercicio individual, ofrece al conocimiento, á la voluntad y al poder de los individuos el auxilio poderoso de la cooperacion social.

CAPÍTULO IV.

DE LA ACCION SOCIAL PROMOVIENDO CIVILMENTE LA PERFECCION DE LA SOCIEDAD.

ARTÍCULO I.

De la perfectibilidad humana considerada como fuente de deber social.

SUMARIO.

856. *Escabrosidad de las materias.*—857. *Teorema fundamental acerca de la perfeccion* ACCIDENTAL:—858. *la sociedad debe tender á una perfeccion indefinida*: 1.° *prueba de hecho*; 2.° *de derecho*:—859. *indefinida perfectibilidad de la inteligencia*:—860. *se comunica al movimiento de la voluntad*—861. *y á las fuerzas físicas*:—862. *no adquiere pleno desenvolvimiento fuera de la sociedad.*—863. *Escollo que debe evitarse*; *una cosa debe hacer la sociedad y otra pretender el individuo*:—864. *límites de la perfectibilidad.*—865. *Objeciones de los antiprogresistas*; *su fuerza*,—866. *pero no en nuestra teoria*; *solucion.*—867. *Division de las materias siguientes.*

856. Fértil es en cuestiones importantes el campo que vamos á recorrer; y justamente aun ántes de entrar en él nos detiene una de las más graves y curiosas, aunque harto mal trecha por las pasiones humanas. ¿Debe la sociedad aspirar á una perfeccion siempre en aumento, ó plantar en algun punto dado sus columnas y escribir en ellas el *non plus ultra*? Por fácil puede tenerse la respuesta; pero el mal humor de los contendientes ha sido causa de que se confundan muchas veces los términos de tal suerte, que los que deseaban progresar fueran acusados de querer subvertir, y que á los que se negaban á subvertir, se les acusara de no querer progresar. Ensayemos nosotros aclarar las ideas, lo cual bastará para que todos los amantes

sinceros de la verdad vengan á concordar en un mismo pensamiento, sea despues el que quiera el de aquellos espíritus malignos que confunden los términos para pescar á rio revuelto (*a*).

857. La sociedad está destinada á crecer indefinidamente en su perfeccion accidental: hé aquí un teorema que á mi parecer se puede demostrar con todo rigor metafísico, con tal que se atienda al sentido de la voz *accidental*, que ya otra vez hemos explicado (LVIII, LII, núm. 459). La perfeccion *esencial* de la sociedad es el órden moral: la *accidental*, el órden intelectual y material, que, á decir verdad, puede revestirse de caractéres morales cuando una sociedad ya madura conoce su importancia: así, por ejemplo, sabiéndose que la guarda escrupulosa de los lazaretos asegura la salud pública, será defecto moral y hasta delito descuidar esta precaucion, de que en otros tiempos ni siquiera se tenia idea. Pero este desenvolvimiento de las aplicaciones materiales no puede llamarse aumento de perfeccion moral, porque esta consiste en la perfecta direccion al fin (13 y sig.), y por sí misma prescinde de la materia que dirige; al modo que no puede tenerse por más perfecta la justicia con que procede un deudor que debiendo ciento paga ciento, que la que cumple otro deudor que no debe más que cinco y los paga.

858. Prévia esta aclaracion, me propongo demostrar que la sociedad está destinada á perfeccionarse en el órden material recibiendo aumentos siempre indefinidos. La primera prueba de esta

---

(*a*) Debe contarse entre estos á los panteistas, para los cuales forma parte el progreso de su impía supersticion, doctrina que tiene al mundo por un Dios en estado de embrion que se va desarrollando, y cuyos sectarios por consiguiente miran el progreso como el acto de ese Dios que se aumenta. Véase al P. Liberatore, *Diálogo del progreso*, y á Maret, *Ensayo sobre el panteismo*. Nosotros no consideraremos bajo este aspecto la cuestion, pues ya suponemos refutado en la metafísica el delirio de los panteistas.

verdad se nos presenta en el aumento natural del género humano, que del estado individual pasa á la sociedad conyugal, despues á la doméstica, á la civil, á la política, á la federal, etc. Esta prueba de hecho muestra con evidencia el designio del Criador.

Pero más eficaz es todavia la demostracion deducida de la naturaleza misma del hombre: si lo consideramos en su triple movimiento *intelectual*, *voluntario*, *material*, veremos en estos tres principios un impulso á una perfeccion indefinida que sólo puede alcanzarse en la sociedad.

859. 1.° Este impulso á la perfeccion indefinida se echa de ver en la inteligencia, que tiene en su poder encerrar debajo de nuevos signos un conjunto de ideas, y obrar en seguida sobre estos nuevos elementos complejos lo mismo que ántes obraba sobre los elementos simples. Así, por ejemplo, la inteligencia se desenvuelve en los primeros rudimentos del habla, pasando de las letras á las sílabas, á las palabras, á las frases, etc.: en los elementos de las matemáticas, abreviando las sumas y sustracciones con la multiplicacion y division, generalizando las combinaciones numéricas con letras algébricas, simplificando sus operaciones con logaritmos, etc.: en las especulaciones metafísicas, enlazando las ideas en juicios, y luego en raciocinios, en teorías parciales, en sistemas generales, etc.: en la mecánica, juntando máquinas simples para componer otras de efectos más varios, combinando las fuerzas físicas con las químicas, y hallando constantemente nuevas fuerzas motrices y nuevos instrumentos á que aplicarlas.

860. Esta *perfectibilidad* del movimiento intelectual debe hacer naturalmente perfectible al movimiento *voluntario*, en cuanto lo podemos separar del puro órden moral (de que hemos hecho abstraccion). Y á la verdad, poseyendo individualmente el hombre el *arte* de mover las voluntades humanas, al cual se llama *política*, ó pudiendo aplicarse á la política el entendimiento adornado de su poder perfectible, paréceme evidente que no es posible señalar límite alguno á las fuerzas con que puede lle-

gar este arte á obtener un asenso más ó ménos espontáneo de la voluntad. Compárese la progresiva disciplina de nuestros ejércitos con el confuso tropel militar de los bárbaros, la policía de las ciudades modernas con el aspecto que tenian en la Edad Media, el rigor de la intervencion que se ejerce en las oficinas de la administracion actual con la buena fe que presidia en la antigua, y se verá que si no siempre podemos gloriarnos en lo que toca á la *probidad*, al ménos hemos hallado (¡triste cambio por cierto!) el modo de sujetar las voluntades aun cuando no las rija la conciencia. ¿Qué más? hasta el acto mismo de conspirar y conmover á los pueblos, y de extraviar la opinion pública, ¿no está ya reducido á principios ciertos? ¿no los hemos leido en folletos y visto harto sus aplicaciones? Cada siglo puede hacer nuevas observaciones, ensayar nuevos experimentos, obtener nuevos y más ciertos resultados para mover las voluntades con intereses materiales: luego la *perfectibilidad* del entendimiento redunda en el movimiento de la voluntad que recibe su influjo (*a*).

861. Todavía se comunica mejor este influjo al hombre, cuyo poder acrecienta perpétuamente la mecánica, como claramente lo muestran los hechos y la teoría. Ahora ¿quién es capaz de fijar límites en esta materia al humano ingénio? el hombre tiene, pues, un impulso indefinido á la perfeccion material.

862. 2.° ¿Pero hallaria este impulso fuera de la sociedad cumplido efecto? En otro lugar demostramos que no (329 y sig.);

(*a*) Hemos llamado *material* á este perfeccionamiento de la voluntad en cuanto las voluntades asociadas constituyen la *materia* de que se compone la sociedad (803). Mas á poco que se vuelva la vista á la idea completa de *perfeccion* que en otro lugar explicamos (15), podrá ver cada cual que esta especie de progreso del movimiento voluntario no merece el nombre de verdadera *perfeccion* sino cuando llega á ser *instrumento de perfeccion total* favoreciendo la *moral*, primer elemento de perfeccion social. La espada bien afilada es, *como tal espada*, un instrumento *perfecto*; pero esta espada en manos del malvado es *en la sociedad* suma *imperfeccion*.

y á poco que se reflexione en la amplitud que adquieren las inteligencias, en el vigor con que fermentan las voluntades, en el ímpetu invencible con que obran las fuerzas humanas unidas en una sociedad compacta, se comprenderá que la perfeccion material del hombre es patrimonío *social*, no individual: esta perfeccion es el objeto inmediato á que dirigió el Criador á la sociedad, pues de tal perfeccion naturalmente (331 y sig.) y sólo de ella es capaz (724) inmediatamente la sociedad. Por consiguiente está *obligada* con relacion á ella (112), y toca especialmente (729) á la autoridad obrar de suerte que contínuamente sea impulsada á su perfeccion.

863. No se crea sin embargo por esto que al tratar de poner en claro el *deber* de perfeccion aspiramos á lisongear néciamente el humano orgullo con la esperanza de una grandeza imaginaria. Una cosa es decir al ordenador de la sociedad—estás obligado por razon de tu oficio á procurar indefinidamente la perfeccion material, medio eficacísimo de la moral;—y otra muy distinta prometer á los individuos gobernados una ciencia, una tranquilidad, un poder sin límites (*a*).

864. Verdaderamente el aumento es siempre *por sí mismo* posible; pero este aumento, 1.° es para la sociedad un bien no esencial, y por consiguiente influye muy poco en su felicidad *verdadera*. 2.° Puede ser suprimido el curso de las catástrofes imprevistas que caen nuevamente sobre el género humano en la infancia y en la barbárie. 3.° Es ilimitado en el uso de las fuerzas *criadas*, mas no en la creacion de fuerzas *posibles*; por donde tan ridícula es la promesa de una vida *ilimitada*, como la de una estatura indefinidamente gigantesca (*b*). 4.° Toda la energía de los esfuerzos *materiales* no dará jamas por sí una verdadera con-

---

(*a*) *Eritis sicut dii.*

(*b*) ¿Quién habria creido que despues de haber causado tanta risa el *oro potable*, todavía habiamos de oir en el siglo pasado tales esperanzas, cuyo eco todavía se escucha en el nuestro? ¡y en qué lábios! ¡en lábios de quienes se dicen *filósofos*!

sistencia, ni aun formará jamas una verdadera sociedad; no la formará, porque falta el primer elemento, que es la unidad de inteligencias (302); no dará una verdadera consistencia, porque quitadas la buena fe, el amor al trabajo, la justicia de los tribunales, etc., todo el órden material irá descaeciendo insensiblemente hasta volverse imposible (LXXII).

En suma, la perfeccion accidental de la sociedad debe crecer indefinidamente bajo una administracion recta, porque la sociedad está provista de facultades indefinidamente perfectibles, y se halla por consiguiente destinada á progresar indefinidamente en este camino de perfeccion sin tocar jamas sus límites.

865. Suelen oponer los *antiprogresistas*, que de aquí se seguiria tener el hombre por su naturaleza un destino que jamas llegaria á conseguir. Esta objecion es eficacísima contra todos aquellos que fundando toda idea de bien en el principio del *placer* y de la *utilidad*, no saben distinguir el bien *esencial* del *accidental*; ¿qué podrán estos tales responder á quien les pone delante la inmensidad del género humano privada de casi todo lo que ellos llaman *bien*, y reservado Dios sabe á qué feliz generacion el reino de la Utopia?

866. Mas en nuestra teoría la respuesta es óbvia: la naturaleza llama al hombre y á la sociedad al bien *honesto* (19 y 374), al que todos y en todas las generaciones pueden llegar, no ya por haber llegado á cierto grado de civilizacion, sino usando rectamente de ella cualquiera que sea el grado en que la Providencia los coloca, al modo exactamente como los llama á vivir honestamente en la puericia, en la adolescencia, en la edad viril, en la ancianidad y aun en la decrepitud, sin ser por esto necesario llegar á esta edad extrema. Y así como de ser pocos los que llegan á ella, no puede inferirse que la naturaleza no haya obligado á cada individuo á tender á la perfeccion propia de ella en el caso de contarla, así de ser una sola la generacion última en que la civilizacion material llegue á su apogeo, no se infiere que no deban todas las generaciones progresar indefinidamente hácia

él, como quiera que cada sociedad es *una*, aunque vaya sucesivamente encarnándose en las varias generaciones.

867. Establecido el deber social de perfeccionarse, réstanos ver cuál perfeccion debe procurarse, y con qué medios: ensayaremos determinar la perfeccion que debe procurarse contemplando el sujeto de ella; y de los medios con que debe procurarse diremos tan sólo lo que ha menester saber el publicista *moral*, dejando la otra parte al que trata de este punto en el puro órden de la teoría, al publicista especulativo y al estadista.

El sujeto que debe perfeccionarse es la multitud; las facultades que deben perfeccionarse son la inteligencia, la voluntad, la fuerza material. Estas potencias suministrarán el tema de los tres artículos siguientes.

ARTÍCULO II.

Deberes sociales que consisten en perfeccionar la inteligencia de los súbditos.

§ I. CÓMO DEBE PERFECCIONARSE POR LA SOCIEDAD LA INTELIGENCIA DE LOS SÚBDITOS CON RELACION AL BIEN SUMO (*a*).

SUMARIO.

868.—*Dos objetos de la inteligencia.*—869. *Problema de la autoridad del gobierno sobre la religion.*—870. *Se proponen dos verdades en que consiste el nudo*:—871. *la* 1.ª *no es completa perfeccion social sin unidad religiosa*; 1.ª *prueba de hecho*, 2.ª *prueba metafísica psicológica*, 3.ª *prueba de sentimiento*,—872. 4.ª *prueba de interes material*, 5.ª *prueba de interes social*;—873. *luego es racional cuidar con suma atencion de la unidad religiosa*,—874. 2.ª *verdad*: *el Estado no tiene derecho á regular las cosas de religion*: 1.º *porque no puede obligar á creer lo que es falso*; 2.º *porque no está seguro de conocer la verdad*; 3 º *porque sin obsequio interior no hay religion.*—875. *Contradicciones de la unidad religiosa*

(*a*) Esta materia ha sido explicada en el Exámen crítico, p. 1, c. VIII, *Teorías sociales sobre la enseñanza.*

que quieren los racionalistas.—876. *Ignominiosa esclavitud de la razon en los protestantes.*—877. *Epílogo: necesidad de unidad y su imposibilidad, ¿cómo conciliarlas?*—878. *Se generaliza el problema: este depende de la sucesion de los tiempos.*—879. *Solucion genérica.*—880. *Toda naturaleza tiene una perfeccion* absoluta *y una perfeccion* relativa.—881. *Con las fuerzas naturales se obtiene la perfeccion* absoluta, *no la* relativa.—882. *Leyes morales sobre el deber de unidad religiosa:*—883. 1.°, *la autoridad* natural social *no puede prescribir dogmas positivos;*—884. 2.°, *debe defender los dogmas naturales* negativamente;—885. 3.°, *una religion evidentemente verdadera debe ser aceptada por la sociedad,*—886. *y la sociedad espiritual será entónces* obligatorio-voluntaria;—887. 4.°, *en tal caso, la irreligion que sale á lo exterior es delito;*—888. 5.°, *y por consiguiente, debe castigarse para defensa de la sociedad:*—889. *á veces es prudencia, es deber la tolerancia política.*—890. *Epílogo de estas leyes,*—891. *sus consecuencias:* 1.°, *diferencia entre católicos é infieles;*—892. 2.°, *la religion social no debe determinarse por* la cuenta que tenga,—893. *esta pública almoneda de religion es cosa impía,*—894. *é irracional, porque no siempre lo verdadero es útil:*—895. *cuando es útil, puede no verse la utilidad.*—896. *Ninguna otra verdad se decide por la utilidad.*—897. 3.°, *Derecho de censura,*—898. *toda sociedad puede tenerlo respecto á las primeras verdades,*—899. *no respecto á otras ménos evidentes,*—900. *sino cuando se hacen ciertas por la revelacion.*—901. *Epílogo.*—902. *Observaciones consiguientes sobre el derecho de censura y de disputa.*

868. Á dos objetos se encamina la tendencia del entendimiento humano: quiere conocer el sumo bien á que tiende incesantemente, aun sin verlo *objetivamente* determinado, la voluntad (27); quiere conocer aquellos objetos ó bienes particulares de los que tiene forzosamente que valerse como de medios para conseguir el bien sumo. Podrá, pues, la sociedad tratar de perfeccionar á sus miembros en el conocimiento del uno y de los otros: hablemos, pues, de su deber bajo este doble aspecto.

869. El primer problema que debe ahora ser resuelto es uno de los más importantes y difíciles del derecho natural. Se trata de determinar el deber de la autoridad social, y su derecho para exigir de los súbditos que profesen una religion comun, y qué religion sea esta. Excusado es recordar el estrépito producido por esta polémica; y así entremos sin más preámbulos en materia. ¿Qué cosa es en nuestro caso la religion? Es el ejerci-

cio de los deberes que ligan al hombre con su Criador; deberes que pueden mirar al hombre interior y al exterior (215).

870. Que una sociedad humana no tiene derecho *por sí* á imponer ni fe ni amor, es tan evidente (724), como lo es que no puede ni conocer en tal materia las trasgresiones, ni forzar á la observancia. Mas de aquí cabalmente procede el nudo más intrincado de la dificultad: porque ¿quién puede negar en medio de esto que la unidad religiosa es el más poderoso de los vínculos sociales? De una parte, pues, tenemos la suma importancia *natural* de estos sagrados lazos; de otra, la *natural imposibilidad* de procurarlos. Demostremos lo primero la verdad de estas dos leyes, y despues el modo de conciliarlas.

871. Sí: el vínculo religioso es el más fuerte que puede unir á los hombres. Registrad en los historiadores todos los hechos, y en los sofistas todas las declamaciones con que pretenden mostrarnos al *fanatismo* como inseparable de los sentimientos religiosos, y suprimiendo todas las exageraciones de su teofobia ¿qué otra cosa encontrareis sino la demostracion de cuán conforme es á la índole del corazon humano y de cuán necesario é inevitable se hace al fin reputar á la religion por el interes supremo del hombre y mirar sus doctrinas como las más ciertas entre todas las verdades? Los protestantes modernos ensalzan la *tolerancia*, y aun por los años de 1829 un ministro de esta secta exhortaba á los católicos á hacerse protestantes para alcanzar la salvacion (*a*). Los mismos ateos, los escépticos mismos que han declamado tanto contra la *intolerancia* de los católicos, ¿porqué fueron movidos á declamar sino por intolerancia de quien creia lo que ellos no creian, y aprobaba por consiguiente lo que ellos no aprobaban? Bergier (*b*) escribió un largo artículo, en que citando los hechos (á los que pudiéramos añadir otros muchos) demuestra que los filósofos y todas las naciones reconocieron

(*a*) V. PERRONE de Eccl., p. 1, c. 2, n. 124.
(*b*) *Diccionario teológico*, v. *Tolerancia*.

esta importancia: ¿cómo ha de poder un filósofo tachar de irracional, ó esperar destruir este comun sentir? (*a*)

Este sentimiento, decia yo, nace de la naturaleza de la mente y del corazon humano. Nace de la naturaleza *de la mente*; porque contemplando esta como bien inestimable la *verdad* que posee, y que este bien no puede disminuirse sino más bien aumentarse en su ánimo cuando le comunica á otro, muévese á secundar el natural impulso benéfico á su propagacion (314 y 479), sin temor de perder nada para sí: y es tanto mayor el fervor con que la propaga, cuanto más segura está de poseerla. Tocante á la trasformacion moral, dice Guizot: «¿qué acaece en el hombre cuando adquiere una idea... cuál es la necesidad que entónces le domina? la necesidad de trasladar sus sentimientos fuera de sí en el mundo exterior, etc. (*b*)» De aquí que la fe cristiana, más firme que ninguna otra creencia, pues es un rayo de luz divina, sea tambien la que con más fervor y constancia se propaga, perseverando así por espacio de diez y nueve siglos al través de los torrentes de su propia sangre.

Júntase á esto que el *proselitismo* religioso nace de la naturaleza del corazon humano, pues es imposible que el conocimiento del bien no atraiga y el del mal no aterre, é imposible

---

(*a*) ¿Qué decir de un autor (Say, t. 3, pág. 134), que se atreve á proferir desde su trípode esta sentencia tan estólida como impía: «Cuanto á las exhortaciones y amenazas de castigos dudosos y remotos, la experiencia de los siglos demuestra su poquísima influencia?» Llamo *estólida* esta sentencia, porque no sé cómo definir á un hombre que asegura son inútiles las *exhortaciones al bien*: ¿pues cómo pretende que se le anime á uno para hacer el bien sin *exhortar*? Tocante á los castigos *inciertos* y *remotos* hay en sus palabras más verdad de la que él se figura: cierto, nada valen estas amenazas; y por esto cabalmente no bastan los castigos naturales inciertos, que fácilmente pueden ser eludidos: se necesita una fe *viva* y un anuncio *frecuente* de castigos *ciertos*, impuestos por un *vengador inevitable*: el poder que estos tienen sobre el corazon lo hemos indicado consultando á la experiencia de los siglos.

(*b*) *Hist. de la civ.*, lec. 1, pág. 13.

por tanto que el conocimiento del sumo Bien no atraiga sumamente, y el del mal sumo no aterre tambien en sumo grado al hombre racional.

Ni este atractivo ni este terror pueden ser relegados al egoismo helado sino cuando duda el entendimiento. Pero dada una adhesion firme de esta potencia, ¿qué amigo, qué conciudadano, qué hombre puede tener corazon para ver á un semejante suyo privarse néciamente del sumo bien y correr tras el mal sumo? En la familia especialmente, donde los sentimientos y afectos son tan superiores en energía y suavidad á los que nacen entre las personas ligadas por otra especie de vínculos, ¡cuán insoportable y desolante es el vacío que se forma en faltando la unidad religiosa! Por esto, en sentencia de Vico, de los tres sentidos comunes que él observa, el segundo es «que sean tenidos hijos ciertos con ciertas personas del otro sexo, con las cuales posean en comun por lo ménos los principios de una religion civil, para que sean educados por los padres y las madres con un solo espíritu de conformidad con las leyes y religion en cuyo seno han nacido..., por lo que no sólo no hubo jamas en el mundo una nacion de ateos, pero ni siquiera hubo ninguna en que las mujeres no pasen á la religion pública de sus maridos (Sc. N., t. I, 4, 23).»—Así pensaban, segun Vico, los paganos: pero la impiedad volteriana abolió en nuestros tiempos, en Francia especialmente, la unidad del sentimiento religioso en la familia; y la consecuencia de esto fué la desolacion, tan enérgicamente descrita en el impío libro dé Michelet, intitulado *la femme, le pretre et la famille*, donde el autor muestra al marido incrédulo separado de cuanto hay para él más caro en el mundo, y reducido casi á la condicion de un extranjero en el acto de volver á su casa fatigado por el peso del dia, sin poder desahogar su corazon desecado por la incredulidad.

Si pues los impíos no pueden prometerse abolir toda creencia en la vida futura sin fin, ni en los premios y penas que allí nos aguardan segun el merecimiento de cada uno (de lo que ya

se muestran persuadidos) (*a*), mal podrán conseguir que *todos* los hombres sean *constantemente* indiferentes á los intereses del órden religioso.

872. Tanto más, cuanto que, abolida esta importancia de los intereses religiosos, sufririan un golpe tremendo hasta los mismos intereses materiales, cuya sancion más severa y segura es la religion. Natural es, pues, que cuanto más nos apremian los intereses materiales, tanto más vivamente deseemos ver asegurada en los demas por manos de la religion la conciencia y la probidad. Así aun el impío Voltaire hubo de decir: «No quisiera tener por Rey á ningun ateo, porque seria ciertamente muy capaz de machacarme en un mortero, é infaliblemente lo haria así si le tuviese cuenta; ni tampoco quisiera tenerlo de criado, porque no podria vivir seguro en mi casa.» En vano recurriríamos para encontrar esta seguridad á la sancion natural; porque aun cuando esta podria producir algun bien, pero ¡cuán vacilante es en el ánimo del vulgo sin la revelacion (*b*)! ¡cuán incierta en refrenar al malvado, y por consiguiente, cuán poca impresion puede causar para prevenir aun los desórdenes interiores del corazon! Y ¡qué poco vale la sancion humana, limitada en el conocimiento y castigo del mal al solo órden externo y á los excesos más enormes!

La religion, pues, me asegura únicamente en realidad de la buena voluntad de los demas. Pero, ¿qué religion? ¿una religion cuyas enseñanzas yo no conozca? ¿una religion que cada cual se forme á su antojo? Ah! ¿qué seguridad puedo yo tener de que el que así se la forja no juzgue, como el musulman ó como el phansegar indiano, por acto meritorio y santo el venderme, el robarme, el quitarme la vida (*c*)? Para que la religion pueda tranquilizarme en órden á la conducta de mis conciudadanos,

---

(*a*) V. Droz, *Manuel*, etc., cap. 10, pág. 149.
(*b*) Hasta el mismo Bentham lo asegura. T. I, pág. 127.
(*c*) Exámen crítico, p. 1, c. I, § 4, y c. IX, § 2.

conviene que ella apruebe ó condene en su conciencia lo mismo que aprueba y condena en la mia. Y esta es la razon de lo que me *interesa* vivir con quien cree los mismos dogmas que yo, y profesa públicamente esta unanimidad de creencias.

Y si tan grande es la fuerza del vínculo religioso que resulta de la propension de la inteligencia y de los afectos del corazon, y de los intereses de la tierra, es claro que una sociedad que se priva de tan excelente bien, no sólo carece *por sí misma* de un vínculo fortísimo, sino ademas tiénelo *contra sí*. Porque formando las varias creencias varias sociedades particulares fortísimas, miéntras á la sociedad total falta el más fuerte de los vínculos, deben tender perpétuamente á separarse. Este gravísimo daño fué previsto por todos los políticos cuando escribieron con sinceridad, cualesquiera que fueran las preocupaciones de su opinion. Oigamos á Maquiavelo: «Los príncipes y repúblicas que quieran conservarse incólumes, tienen que poner su principal cuidado en mantener incólumes las ceremonias de la religion y tenerlas siempre en veneracion. Porque no puede haber otro indicio mayor de la ruina de un pueblo, que verse en él menospreciado el culto divino (*a*).»

Consultemos á Vico: «No se puede, dice, renegar de este comun uso de las naciones: que ninguna ciudad está dividida en partidos por cosas divinas, porque toda ciudad dividida en partidos por causa de religion, ó está ya destruida, ó próxima á su ruina (*b*).»

Si queremos interrogar á un político que esté vivo, preguntemos al Sr. Rogier si es útil á Bélgica la discordia entre la universidad católica y las heterodoxas: «En buena política, nos res»ponderá, ¿no es por ventura preferible reunir en un solo cuerpo »los diversos miembros de un país á perpetuar su division? »Un cuerpo político no llega á ser nacion miéntras no tiene un

---

(*a*) *La mente d' un uomo di Stato* l. 1, c. XII, § 4.
(*b*) Sc. N. t. I, pág. 101.

»alma nacional (*a*).» Y á la verdad, ¡cuánto tiempo ha no estaria Irlanda separada de Inglaterra, si una cadena de hierro no hiciese allí las veces del vínculo moral! ¿De dónde nace sino es de la diferencia religiosa el presente estado (1841) tan equívoco y turbado de la Confederacion Helvética? Y aquel John Smith que en las orillas del Mississipi predica á 2,000 prosélitos armados (*b*), ¿qué esperanzas de tranquilidad puede dejar á una sociedad en que tal religion se hospeda? ó más bien, ¿qué temor de disolucion violenta (*c*) no debe conmoverla? Y como la diso-

(*a*) *Journal des debats*, 17 de Abril de 1844.

(*b*) V. *La Scienza e la fede*, fasc. 9, Setiembre de 1851.

(*c*) El autor escribia estas palabras en 1841, cuando J. Smith iniciaba la secta de los mormones. Si el lector ha seguido la série de sus progresos, habrá observado la razon de nuestros pronósticos. «Los mormones, dice la *Bilancia* de Milan de 23 de Marzo de 1851, han declarado su independencia de los Estados-Unidos, y se preparan á defenderla.»—«Los mormones, habia dicho ántes la *Armonía* de 29 de Enero, han formado una sociedad independiente, verdadero lupanar, expulsando á mano armada y matando á los enviados del Congreso.» Léase el *Univers* de 29 de Mayo de 1854, y se verá que los mormones han formado ya un Estado en la Huta, que está para obtener la anexion á la confederacion. Pero el gran obstáculo que tienen que vencer es que su representante sostiene el derecho de poligamia, y el Congreso no tiene valor para condenar resueltamente esta infamia, porque los mormones alegan ser esta su creencia religiosa Júntense á estas discordias los tumultos excitados en Boston, en Nueva-York, en Filadelfia, en el Canadá, etc. entre protestantes y católicos, y se comprenderá cuál pueda ser la esperanza de larga vida, si no la infundiese en aquel país la religion católica introduciendo alguna manera de unidad.

Lo que decimos de los Estados-Unidos puede aplicarse al Piamonte desde que la llamada libertad fué concedida á las conciencias, á la religion, á los cultos: un país que en otro tiempo fué más bien una familia que un pueblo, se ve hoy reducido á una arena donde el protestantismo sembrando discordias agita provincias, pueblos y familias. Justamente en el momento que escribimos estas palabras hemos leido, despues de tantas otras iguales, la noticia de un tumulto acaecido en Génova bajo el puente de Carignano, y de otro en Oneglia, por haberse introducido Ministros Valdenses.

lucion es la muerte de la sociedad, toda sociedad, para cumplir el deber de conservarse, debe tender á la unidad religiosa.

873. ¿Mas qué necesidad tenemos de probar detenidamente cuán razonable es el sentimiento íntimo de afecto que se despierta en el corazon del hombre para con los que profesan la misma religion, del cual hablan con grande extension tantos y tan doctos autores apologéticos? Los mismos políticos se ven hoy obligados á confesar el hecho y á contemplarlo al ménos como una consecuencia necesaria del principio de utilidad; y bajo este concepto, como razonable (*a*).

Ahora bien, admitido el hecho, es evidente que la perfeccion social no se obtiene sin la unidad de creencias, porque el término *perfeccion de la sociedad* quiere decir *perfecta union de ánimos* (302 y sig.), de *intereses*, de *esfuerzos*. Decir, pues, que la sociedad no tiene derecho á unir á los hombres en una misma religion, vale tanto como decir que los hombres están destinados á una perfeccion natural de la sociedad sin poseer el medio principal de obtenerla por completo.

874. Y sin embargo no es ménos evidente lo absurdo de la doctrina que concede á la autoridad política el derecho de regular la sociedad en materia de religion: doctrina sostenida (¡quién lo diria!) por los partidarios de la plena libertad de la razon, por muchos protestantes (*b*). Pongamos de manifiesto tamaño absurdo.

La religion es una adhesion *voluntaria* á Dios, Verdad suma; una inclinacion voluntaria á Dios, sumo bien; una sumision vo-

---

(*a*) ¡Cuánto dicen sobre esto autores hasta impíos, como Bentham, Montesquieu, Romagnosi y otros citados por Bergier! (l. c.) Bien que ellos dicen: «la religion debe ser la misma para todos, *porque así conviene.*» Error que refutaremos en breve (893 y siguientes.)

(*b*) No hablamos de todos ellos, sino únicamente de los que tal dijeron. Los demas, no queriendo semejante tiranía, se vieron en la imposibilidad de tener una *verdadera sociedad* religiosa. Esta materia, y la incompetencia de los gobiernos para enseñar la religion, han sido tratadas en el *Exámen crítico*, p. 1, cap. 1, § 4, y cap. 7, § 5 y sig.

luntaria á Dios, Sér sumo (212). Este triple obsequio *voluntario* es, pues, proporcionado á las ideas (139) que nos formamos del sér infinito y de lo que hace con nosotros. Estando yo persuadido que Dios ha revelado este dogma, que posee aquella perfeccion, que exige este ó aquel sacrificio, el creer aquel dogma, el amar aquella perfeccion, el sacrificar este ó aquel interes, es un acto de religion: pero si no tengo tal persuasion, ó si estoy persuadido de lo contrario, mi obsequio podrá ser una ficcion externa de política, mas no un acto interno de religion: la religion supone una adhesion interna (215). Luego los que dicen que la autoridad tiene derecho á establecer la unidad de religion, dicen en sustancia que tiene derecho á obtener el asentimiento de todos los ánimos en favor de lo que le place asentar por verdad. Esto seria certísimo, si la autoridad fuese infalible, porque en tal caso no ya la autoridad sino la verdad misma, señora legítima del entendimiento humano, seria quien nos impusiera la ley. Pero ningun gobierno sensato se ha atrevido jamas á atribuirse la infalibilidad, y así la ley política de unidad religiosa puede reducirse en resolucion á la fórmula siguiente: «Súbditos mios fieles, aunque yo sé muy bien que tal doctrina puede ser falsa, con todo ordeno que sea tenida por verdadera para que todos piensen del mismo modo, y con la perfecta armonía de las creencias estemos todos mejor fundados en unidad de sentimientos y obras.» ¿Se puede imaginar una ley más absurda y ridícula?

En vano apelaria el protestante á la unidad de culto puramente externo: tal culto no es religion ni produce sus efectos sino en cuanto se halla unido con el interno y constituye una declaracion exterior de él (222). Así pretender que la autoridad política tenga el derecho de unir á sus súbditos en un rito puramente externo, es querer que tenga derecho á que todos representen una misma pantomima, y que de la unidad de esta pantomima nazca la concordia de inteligencias, de intereses y de conducta. El expediente seria curioso, pero probablemente poco eficaz para obtener semejante concordia.

875. No, el rito no es una pantomima; es una profesion externa de lo que interiormente pensamos de Dios. Por donde se echa de ver la imposibilidad de ciertas combinaciones del moderno indiferentismo racionalista, que despues de haber enseñado sus bellas teorías de los *mitos* y de su progresiva manifestacion (250 y sig.), pretende fundar su unidad religiosa en la veneracion de todas las varias *formas*, como las llaman, de una misma religion. El término *formas varias* de una misma religion, quiere decir tanto como maneras varias de expresar un mismo concepto sobre Dios (874, 1.°): si, pues, los conceptos de Dios, de sus perfecciones, de sus preceptos y enseñanzas son diversos, el llamar una *misma* creencia á esta *diversidad* de creencias es mentir y contradecirse descaradamente. Ó estos señores creen que la religion es un puro formulario, lo cual seria ignorancia grosera; ó la creen un acto de voluntad dirigido por el juicio; y pretender que *dos juicios contradictorios* sean *un mismo juicio*, es un absurdo estupendo.

876. Si, pues, la autoridad política debiera regular la religion pública, por necesidad deberia regular aun los juicios de los súbditos, y la orgullosa libertad protestante tendria que confesar á la faz del universo *emancipado por ella*, que si sus doctrinas no son ficciones de una impiedad cobarde é hipócrita, se ha entregado como esclava á todos los soberanos, constituyéndolos en otros tantos papas, aunque falibles, y concediéndoles el derecho de someter el entendimiento de sus súbditos aun al imperio de la mentira (XCV) (*a*).

877. No; repitámoslo de nuevo con valor: la autoridad política no tiene derecho á determinar los juicios de los súbditos

---

(*a*) Digno es de ser leido á este propósito VATTEL, l. 1, cap. 12, especialmente en el § 139, donde establece la tiranía religiosa despues de tanto hablar de libertad. Por el contrario es notable que Guizot declare, aunque protestante, que «c' est dans la confusion de l' autorité moral et de la force materielle que la tyranie, qui parait inherente a cette civilisation (des Arabes) a pris naissance.» (*Civil. d' Eur.* pág. 30, l. 3).

en materia de religion. Sin esta determinacion faltará entre ellos la unidad perfecta; ¿mas qué importa? ¿la necesidad de unidad social puede llegar al punto de forzar á los entendimientos á asentir al error ó á descansar en la incertidumbre?

¿Pero debemos decir que el Criador ha destinado al hombre á una perfeccion imposible? ¿que le haya infundido un vivo sentimiento de la importancia de la unidad tocante á la religion, abandonándolo, sin embargo, *necesariamente* á la discordia? ¿que el vínculo sagrado de un *ara comun*, reputado siempre en la sociedad por el más suave, el más poderoso, y preferido por tanto aun al *hogar doméstico* (*a*), sea un *ídolo vano*, un sueño, una extravagancia? ¿Porqué, pues la Providencia creadora nos dió tal deseo privándonos del medio de lograrlo?

878. Ántes de resolver el problema será bien generalizarlo, porque acaso de esta suerte resultará más evidente su solucion; para lo cual basta observar que cuando Dios crió el universo saliendo, por decirlo así, del centro de su eternidad infinita, marcóle la vía de los siglos (*b*); y el plan admirable de sus obras lo proporcionó, lo ordenó con la medida á que sujetó á los siglos mismos. Hubo, pues, de desenvolverlo sucesivamente por un modo tal que cada sér, empezando por un estado ménos perfecto, procediese poco á poco al cumplimiento de los divinos designios, en el cual consiste toda su perfeccion (13).

En efecto, supongamos que un espíritu angélico hubiese visto á la tierra en el primer dia de su creacion, y contemplado con penetrante mirada las fuerzas naturales de su fecundidad; viéndola luego sin una sola brizna de yerba (*c*), ¿no hubiera podido proponer al Criador el problema que ahora queremos resolver preguntándole de esta suerte:—¿porqué haber creado fecunda á

(*a*) *Pugnare pro aris et focis* es forma muy notoria: en donde el *ara* va antes que el *hogar*.

(*b*) Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei.—Per quem fecit et sæcula.

(*c*) Terra autem erat inanis et vacua.

la tierra, y no haberle dado materia sobre qué ejercitar su fecundidad?—El mismo problema habríase podido renovar al dia siguiente sobre las cualidades nutritivas de las plantas, sobre la hermosura de las flores, sobre la amenidad de los campos y de cuantas cosas formó el Criador para los animales y para el hombre cuando no existian ni el hombre ni los animales. Esta misma dificultad presentó Romagnosi respecto del hombre aislado: ¿podemos acaso negar que el hombre está inclinado *naturalmente* á un saber sublime, á un órden social, á un bienestar material que jamas podria alcanzar con sus fuerzas individuales? Pues ¿porqué infundir la Providencia criadora el deseo de estas cosas, y negar al *individuo aislado* los medios de obtenerlas?

879. La razon es clara, responde el mismo Romagnosi; le negó los medios al individuo *aislado* porque lo quiere *asociado*. Pues la misma respuesta resuelve todos los problemas precedentes: crió fecunda la tierra porque queria despues arrojarle las semillas; crió hermosas y nutritivas á las plantas porque queria regalar y alimentar con ellas á los animales; crió á los animales ágiles y domesticables porque los destinaba al servicio del hombre. Pero formados estos designios *con la misma medida del tiempo*, primero debian dejar en suspenso su inteligencia que llegar á su pleno cumplimiento.

880. Estas observaciones nos conducen á comprender todavía mejor un teorema general, indicado en otro lugar (14): que en todo sér la perfeccion *natural* debe consistir en dos estados diversos; esto es en el estado absoluto, ó en el estado *relativo* á los fines ulteriores del Criador. El estado natural *absoluto*, aunque nos presente una obra por sí admirable y dignísima de su autor, pero todavía nos deja suspensos sobre varios problemas cuyos nudos hallamos en la misma naturaleza, mas cuya solucion no se nos ofrece naturalmente: los cuales convidan á la curiosidad innata en nosotros á explorar más y más los designios divinos, y cuya inteligencia y cumplimiento nos preparan reposo y felicidad. El estado, pues, que llamamos *sobrenatural* en cuan-

to sobrepuja las fuerzas de la naturaleza, puede bajo otro aspecto llamarse *natural* en cuanto no solamente no es contrario á la naturaleza, sino es ordenado á la perfeccion de esta por el Criador: porque ¿qué cosa hay más natural que la perfeccion (*a*)?

881. Apliquemos ahora esta solucion general al problema principal (877) que deseamos resolver—¿porqué nos infundió la Providencia el deseo de unidad religiosa social, que no podemos obtener con las fuerzas naturales?—La razon de esto es clara: nos infundió este deseo, que no puede saciarse en la asociacion natural de las solas fuerzas naturales, porque nos llamaba á un estado sobrenatural, porque habia determinado hablar al hombre, como en efecto le habló, desde el principio del mundo. Esta PALABRA, en la cual *está la vida* (*b*), debia formar la perfeccion de la unidad social, como forma la perfeccion física, moral é intelectual del individuo. Y así como en física, en moral, en metafísica, la imposibilidad de satisfacer plenamente la razon con la mera luz natural, nos demuestra la necesidad que tenemos de órden sobrenatural; así en las ciencias públicas la imposibilidad de establecer con puros elementos naturales una sociedad *perfecta*, como la misma naturaleza desea, nos demuestra que es necesario á la sociedad el órden sobrenatural. Así podemos decir más especialmente de este órden lo que Guizot dice genéricamente de la religion: «Hay en la naturaleza humana, en el des»tino de los hombres, problemas cuya solucion está fuera de este »mundo, problemas que se refieren á un órden de cosas extra»ño á este mundo visible, y que el hombre no puede *absoluta»mente resolver*. La solucion de estos problemas, creencias, »dogmas, tal es el objeto de la religion (*c*).»

882. Era necesario ilustrar este teorema para establecer la doctrina de los deberes y de los derechos sociales respecto

---

(*a*) S. Thom. 1, 2, q 113 a. 10 et 22 q. 2, n. 3.
(*b*) In ipso vita erat.
(*c*) Guizot, lec. 5, p. 44.

á la religion en aquel *justo medio*, que no es el sacrificio de la mitad de la verdad, sino una verdad que procede entre dos errores contrarios (*a*). Saquemos ahora de aquí las leyes de la accion social.

883. I. No siendo la sociedad (ni la autoridad por ella) infalible *por sí*, no puede tener derecho *por sí misma* á exigir asenso á sus decisiones (874 y sig.): luego tampoco puede exigir acto alguno que suponga este asenso, pues nadie tiene derecho á exigir una mentira. La religion *social* en el órden de la naturaleza no es, pues, una religion *positiva*, ó sea de formas ó ritos determinados, como quiera que la unidad de rito social no puede nacer sino de una autoridad, ó sea *derecho de obligar á un mismo rito* (874 y sig.): este derecho no reside en la sociedad, porque no hay en ella quien pueda someter los entendimientos a asentir á una verdad determinada representada por dicho rito. De aquí que aquella religion *positiva* que se observa en ciertas sociedades en las primeras edades del mundo anteriores á Moisés, es una demostracion evidente de una revelacion primitiva, ó bien es un culto voluntariamente consentido por las sociedades respectivas, ó tiránicamente impuesto á las mismas.

884. II. Como ciertas verdades religiosas sean naturalmente necesarias al órden y evidentes, la sociedad natural podria y deberia exigir que nada se dijese contra estas verdades, y especialmente contra aquellas en que estriba el órden social, como la existencia de una Providencia remuneradora, la inmortalidad del alma, etc. La religion social en el estado meramente natural seria, pues, por *sí* una religion *negativa* ó sea *prohibitiva*. Ahora, si aparece un hombre que se dice enviado del cielo, es evidente que seria un deber de la *persona* constituida en autoridad examinar el hecho, y viendo que era verdadero, humillarle *por su parte* la frente; mas *como autoridad pública*, no ten-

(*a*) Estas materias han sido ventiladas en el *Exámen crítico*, introd. n. XIII y siguientes.

dria *por sí* el derecho de *imponer* á todos sus súbditos su propia fe, sino de secundar *con la persuasion* al celestial enviado. La obligacion de creer seria personal de los individuos, y naceria de la autoridad de Dios que habla, y de los signos que certifican su revelacion; pero no de la autoridad pública, cuyos juicios no son infalibles.

885. III. Una sociedad en que *todos* conociesen por revelacion infalible los deberes impuestos por su Criador, y como tales los reconociesen concordemente, estaria *obligada* á respetarlos y cumplirlos, y á obrar de modo, cuanto es de su parte, que nadie apartase á los suyos del cumplimiento de este deber en el órden interno. La prueba de esta proposicion depende de la *naturaleza* misma de la sociedad y de su *fin*. 1.° Por su *naturaleza* es la sociedad cooperacion de séres inteligentes (302), y debe por consiguiente procurar á los mismos y á su asociacion siempre mayor perfeccion (856): es así que la perfeccion de la inteligencia es la *verdad*, que fuera de la religion (245) no podria alcanzarse ni tan extensa ni tan segura; y que la perfeccion de la asociacion no puede lograrse sin el *vínculo* religioso (871): luego una sociedad que posee el tesoro de esta *verdad*, de esta *unidad*, no debe tolerar que se la despoje de ella. Los incrédulos que no saben ó no quieren comprender las razones de la religion revelada y la imposibilidad de que Dios nos haya engañado al revelarla y la firmeza sobrenatural con que á ella se adhiere el católico, no pueden admitir en la sociedad tanta firmeza en creer y tanta severidad en castigar al que ultraja públicamente al Dios venerado por la sociedad: y cuando consuman su apostasía siendo todavía débiles, piden una tolerancia que están muy prontos á rehusar, en llegando al poder, á los católicos. Guizot habla como incrédulo cuando dice que «en ciertas épocas los hombres han sido especialmente conmovidos por los derechos de la verdad universal, señora legítima en el reino que pretenden, y lisongeándose de haberla encontrado, hanle concedido en su *loca conciencia* el poder absoluto que ha engendrado la tiranía.

Despues de largo tiempo... el hombre ha visto *usurpados los derechos de la verdad* por las fuerzas ignorantes ó perversas (*a*).» Esto fué ciertamente lo que vió Lutero, pero lo que jamas verá ningun católico, pues la sociedad católica piensa ahora lo mismo que entónces.

2.° Por razon de su *fin* la sociedad debe procurar á los suyos un bien *material* que facilite el bien *honesto* (722): ahora bien, la *verdadera* religion es de sumo interes aun en el órden material (871, 4.°), y como deber que es, encierra un bien honesto (92): luego la sociedad debe prohibir en el órden externo todo lo que pueda apartar de ella á los hombres. La unidad *político-religiosa* en la sociedad pública nace, pues, de consentimiento *voluntario*; mas este consentimiento es *obligatorio* á los ojos de cada conciencia individual, en proporcion á la evidencia con que conoce los divinos preceptos.

886. Por donde puede verse que la asociacion católica, fundada sobre la *fe voluntaria* en la divina *infalible* revelacion, es mixta de *obligatoria* y *voluntaria* (600). Pero el deber esencial encerrado en el secreto de la conciencia, única que da testimonio de la *evidencia subjetiva*, ningun hombre tiene en la tierra el derecho de hacerle fuerza para entrar, y así *en lo exterior* la Iglesia es *sociedad voluntaria*. Dios puede castigar la falta de fe *interior*, porque puede exigir el asenso debido á su palabra, y ve el delito de quien lo rehusa; pero el hombre no alcanza á leer en lo interior de los demas, y así tampoco puede castigar sus errores. Por lo cual la Iglesia prohibió siempre hacer uso de violencia para convertir á los infieles.

887. IV. En una sociedad donde la revelacion haya sido admitida *racionalmente* como divina, esta es una *verdadera ley social*, cuya violacion constituye *delito*: la prueba de esta proposicion depende: 1.°, de todo lo que dijimos en el libro 3.° sobre las sociedades demostrando que se debe crear en ellas un

---

(*a*) *Civil. fr.*, l. 12, pág. 229.

consentimiento artificial (*a*) que sea principio de unidad (629); 2.°, de lo que hemos dicho poco ántes (885) sobre el deber de la sociedad respecto de la revelacion reconocida como divina (CXVI).

Si esta sociedad está *obligada* á impedir la irreligion; si los asociados han reconocido tal obligacion, y por consiguiente, la han ratificado concordemente; si esta concorde ratificacion hace *ley* en las sociedades voluntarias; paréceme evidente que en ellas la religion se hace ley social, y que el intentar destruir la *unidad social*, enflaquecer la sancion que asegura hasta en las profundidades de la conciencia el cumplimiento de los deberes, y por consiguiente, los intereses materiales de todos los socios; el intentar, decimos, arrebatarles el mayor bien del entendimiento, ó sea la *posesion tranquila de la verdad*, todo esto es ciertamente un verdadero y gravísimo delito. Los que una vez abrazada la verdadera religion se dejan inducir despues por un motivo cualquiera á la apostasía, suelen defenderse alegando la mutabilidad de los juicios y de la voluntad de los hombres. Pero sin entrar á discutir sobre el derecho que pueda tener un individuo para rechazar la evidencia de las verdades reveladas, sino permaneciendo en los límites del puro derecho natural, se hace evidente la vanidad y aun la ridiculez de semejante defensa, sólo con aplicarla á otras obligaciones análogas que cada cual se impone diariamente en la sociedad. ¿Cuánto más fácil es, por ejemplo, que el hombre conozca haber errado en la eleccion de consorte? Y sin embargo, ¿quién se atreverá á condenar como injusto (al ménos entre católicos) la indisolubilidad del matrimonio? ¿Qué motivos producen la irrevocable firmeza de esta reso-

---

(*a*) Es sabido que en los católicos el asenso está sujeto á la autoridad de la Iglesia, que todos ellos reconocen por infalible: en las asociaciones *espirituales-supersticiosas* estaba ligado á aquellos cuerpos de adivinos, augures, etc., á que se atribuia el derecho de interpretar el lenguaje de los dioses; pero como estas creencias no eran razonables, no podian dár sólido fundamento al *derecho social* de unidad religiosa.

lucion? Los dos siguientes: 1.°, ser sabido que el hombre tiene un entendimiento capaz de deliberar y escoger: y cabalmente por esta causa el hombre tiene derecho á elegir y obligarse, y el niño no; 2.°, la necesidad social, pues la sociedad no es posible si fuese lícito á cada hombre revocar sus promesas so pretexto de sus sentimientos. Añádase á estas razones la evidencia de credibilidad del catolicismo y la virtud de la gracia que ayuda á creer, y se comprenderá lo absurdo de semejante objecion.

888. V. Pues la aceptacion de la revelacion ha sido *razonable*, puede y debe la sociedad resistir toda innovacion, porque tiene derecho á prohibir el delito (791 y sig.), y especialmente el que ofende al principio constitutivo de la sociedad. Este derecho, que *exteriormente* nace del consentimiento voluntario de los asociados, es en nuestro caso, todavía más fuerte que en ningun otro, porque en la conciencia de los individuos es consentimiento *en sumo grado obligatorio* (886), como quiera que la fe es el primero entre los primeros deberes del hombre, cuales son los que tiene para con Dios (208 y 228).

Pueden, pues, señalarse (*a*) á los violadores de la religion penas proporcionadas á su delito, no ya para hacerlos *piadosos y creyentes por la fuerza*, sino porque no turben la social unidad religiosa, elemento importantísimo de felicidad pública, ó con la falsedad de las doctrinas, ó con el escándalo de los ejemplos.

889. VI. Si en algun cataclismo ó en algun letargo político ocurriese en la religion tal desercion, que gran parte de la sociedad se sustrajese á *todo* vínculo religioso, podria ser *prudente* y á veces *obligatoria* la tolerancia *política* (*b*). Prudente si la ma-

---

(*a*) Entiéndase bien, que aunque se puede y debe castigar el delito *religioso*, no *todo acto* irreligioso debe mirarse como delito; en otro lugar explicamos la diferencia que establecemos entre *delito* y *culpa* (790).

(*b*) Distíngase con mucho cuidado la tolerancia *política* de la *dogmática* y de la *religiosa*. Tolerancia *dogmática* llamaria yo al absurdo indiferentismo de quien cree que se puede transigir entre varias opinio-

licia de los culpables pudiera merecer indulgencia; de lo cual hemos tratado en otro lugar (795 y sig.): *obligatoria* si la multitud *desertora* no hubiese prestado nunca consentimiento *ninguno* de su voluntad personal á las obligaciones religiosas; porque en tal caso no estaria *políticamente* obligada (883). Con todo, en tales casos la prudencia misma que aconsejase tolerancia, debería sugerir á la autoridad otros medios con que ir recobrando suavemente el inestimable bien de la unidad religiosa.

Claro es que estas doctrinas podrian ser en gran parte aplicadas á la sociedad doméstica, si aquí hubiésemos de tratar de las sociedades especiales. Y cierto, con esta observacion quedarian préviamente solventadas las dificultades que contra las doctrinas hasta aquí expuestas pudiera deducirse de la falta de consentimiento en los niños; pero este es punto que reservamos para el libro VII, donde nos tocará tratar de los derechos del padre sobre la inteligencia de los hijos.

890. Por ahora reduzcamos nuestra demostracion á breve epílogo.—Es innegable que el hombre obra moralmente segun y conforme lo que cree (100), y por consiguiente, que á diversas creencias corresponden actos diversos. Y es así que esta diversidad, cuando llega á cierto grado, es no sólo perjudicial sino estragosa para la sociedad: luego, cuando á ese punto llega, debe ser impedida por la autoridad.

Que la verdad es único medio legítimo de adunar los entendimientos, no puede negarse: es así que la sociedad está obligada á procurar todo medio legítimo de adunar los entendimientos: luego está obligada á procurar la verdad.

La verdad no puede ser plenamente hallada ni seguramente

---

nes (V. la introduccion): tolerancia *religiosa*, á la opinion de los que dicen que alcanzan la salvacion eterna aun los que disienten obstinadamente de la Iglesia de Cristo: y tolerancia *política ó civil*, á la condescendencia de la autoridad social en permitir ó en no castigar el disentimiento manifestado por algunos de sus miembros en materia de religion social. Véase á BALMES, t. 2.

poseida ni universalmente propagada sin una autoridad infalible (245): es así que infalibilidad no tiene sino quien de Dios la haya recibido; luego la sociedad está obligada á seguir la divina enseñanza siempre que pueda poseerla, tanto más cuanto esta enseñanza es de suyo y necesariamente un apoyo para las mismas verdades naturales, elemento primero de sociabilidad, como quiera que uno mismo es el Dios autor de la revelacion y de la sociedad.

Pero la autoridad, por sí misma, no es infalible; luego carece de derecho para constreñir á los súbditos á tener por evidente la divinidad de una revelacion; luego no puede exigirles fe, luego no puede propagar las verdades reveladas sino por medio de la persuasion.

Siendo estas verdades un bien inestimable en sí mismas, como garantía de los intereses temporales, y por consiguiente como vínculo social, claro está que una sociedad que las haya abrazado y las posea, debe procurar á toda costa conservarlas, y por consiguiente castigar á quien las combata como á reo de lesa sociedad. Pero si á despecho de todos los esfuerzos sociales esas verdades llegaran á extinguirse por obra del sofisma en alguna grave porcion de los asociados, como quiera que la fuerza entónces sería inconducente para reducirlos, convendrá tolerar sus errores, bien que haciendo todo lo posible, no sólo para preservar de perversion á los no corrompidos, sino tambien para ver de reducir suavemente á los pervertidos mismos (*a*).

891. De aquí se infieren tres consecuencias importantísimas, á saber: I. Cuán irracionales sean ciertos paralelos que algunos polemistas hacen entre el modo con que á veces tratan los soberanos católicos á los cristianos *refractarios*, y el modo con que trataron á los fieles los perseguidores, ó tratan á los católicos en los Estados heréticos. No hay comparacion posible acerca de este punto, pues un soberano católico, vivamente pe-

(*a*) V. VALTER, *Université Catholique*, t. I, ser. 2, p. 447.

netrado por tanto de la *certeza de su fe* y del inestimable bien temporal y eterno que de ella recavan sus súbditos, obra muy justa y muy racionalmente al atender á las reclamaciones de los fieles contra el escándalo, y al impedir á los apóstatas que sigan tratando de corromperlos: lo impío y cruel sería por cierto el dejar de hacerlo así, *con tan grave daño y tan á despecho* de los reclamantes. Y no por esto se diga que el soberano se haria entónces juez árbitro de la creencia de los súbditos, pues no haria otra cosa sino defenderlos contra quien quisiera pervertirlos (*a*): regulador de la creencia no sólo de los *súbditos*, sino del *soberano* mismo, lo sería entónces la Iglesia *infalible*, poseedora como tal de verdad *cierta*, que *han debido* seguir y *espontáneamente* han seguido los unos y el otro.

Por el contrario, los perseguidores al dictar al católico una doctrina arbitraria ó manifiestamente absurda, quieren arrancarle un consentimiento que él no ha prestado, y obligarle á una apostasía que no puede abrazar sin insensatez y perjurio.

892. II. Segunda consecuencia procedente de lo dicho hasta aquí es lo irracional é irreligioso de la manera con que Romagnosi (*b*), Bentham (*c*) y todos los publicistas *utilitarios* quisieran establecer en los Estados la religion. El Estado, dicen, tiene derecho á ser feliz; para ello ha menester de la unidad religiosa; luego cada Estado debe investigar cuál religion le sea más útil, y adunar en ella cuanto le sea posible á los súbditos. Porque siendo, añaden, útil toda religion verdadera, por verdadera ha de tenerse toda religion que sea útil.

893. Este sofisma no es más ni ménos que una de tantas

(*a*) *Ó ilustrarlos*, como dicen estos tales polemistas, empeñados por cierto *en dar vista á los ciegos* contra su voluntad, ó más bien, en quitarles la verdadera *soberanía*, haciéndolos esclavos de los *grandes hombres* enviados, como diria Damiron, para iluminarlos. Véase tambien á Balmes, que profesa doctrinas iguales á las nuestras al hablar de los derechos de la inteligencia, t. 2, c. 35.

(*b*) Tratado primero, § último.

(*c*) *Oeuvres*, t. I, p. 127.

aplicaciones del principio de la *utilidad*, ya varias veces por nosotros refutado (*a*). Pero en el caso presente la aplicacion del tal principio es más impía que de ordinario, pues se quiere que el hombre haga mercancía y grangería de los deberes que tiene para con su Creador. No: sobre toda utilidad están el órden, la justicia y la gratitud hablando tan alto de Dios en el corazon del hombre, que desinteresándole de toda grangería, le hacen comprender y sentir vivamente el deber de venerar y bendecir al autor soberano de todo su bien presente y futuro. Impiedad, pues, horrenda es poner así la religion en una especie de pública subasta.

894. Y lo que la tal idea tiene de impía, eso mismo tiene de irracional. En primer lugar, lo es al suponer que la religion verdadera, sólo por ser tal, ha de ser *siempre* útil aun á los intereses *temporales*, pues si bien es cierto que, *genéricamente* hablando, la verdad es provechosa aun en este mundo, dánse sin embargo casos particulares en que el delito puede ser mucho más útil que el *bien obrar* (*b*). En este punto sucede á los Estados lo propio que á los individuos, y es que si bien de ordinario les aprovecha el obrar rectamente, puede á veces causarles un daño temporal. Luego es indudable que en materia de religion, como en todo cuanto atañe á la moral, el principio de no hacer sino lo que *tiene cuenta*, es tan irracional para los Estados como para los individuos.

(*a*) Véase nuestro lib. I, cap. VI, VII y siguientes.

(*b*) Por ejemplo, cuando Enrique VIII en Inglaterra se hizo Papa-rey, y cuando en pos de él los príncipes apóstatas de Alemania usurparon los bienes de la Iglesia, sin duda que miraron á su *utilidad*. Utilidad *mal entendida*, por supuesto, aun temporalmente considerada; pero esto mismo no habria podido comprenderlo fácilmente quien no estuviese persuadido de la verdad católica. El mismo Enrique VIII lo habria comprendido muy bien si hubiera vivido dos siglos más; pero por de pronto, no cabe duda en que sacó el provecho de hacerse más rico. Arístides iba mejor encaminado que los utilitarios cuando censuraba el consejo de Temístocles.

895. En segundo lugar, es irracional esa idea al suponer que el efímero entendimiento del hombre pueda abrazar toda la trascendencia de las divinas enseñanzas al curso entero de los siglos; pues cuando el Eterno reveló una verdad, vió toda la série de consecuencias contenidas en su gérmen, y las cuales, no deducidas hasta hoy por nosotros, solamente hoy nos muestran contenido en esa verdad un bien inmenso que nuestros padres nos han legado sin sospechar siquiera su existencia (*a*). Querer por tanto que al hombre sea lícito negar fe á su Dios, so pretexto de que sus dogmas *por de pronto* no le son útiles para nada, es un exceso irracional sobre todo encarecimiento.

896. En tercer lugar, el sistema de los *utilitarios* equivale al de quien no profesara más verdades matemáticas que las que le tuviesen cuenta, y así como seria ridículo decir á un negociante que debe admitir que dos y dos suman cuatro porque el admitirlo *le tiene cuenta*, no ménos ridículo es fundar en semejante motivo cualquier otra verdad de hecho ó de razon.

Ponga, pues, el Estado, lo propio que el individuo, los adecuados medios para conocer la verdad en materia de religion, y defiéndala, una vez conocida, con los medios y en los límites que le son propios: así hallará la felicidad, que es necesaria consecuencia del órden y de la justicia, conforme á la infalible palabra que ha dicho: *buscad primero el reino de Dios y su justicia, y lo demas se os dará por añadidura.*

897. III. Tercera consecuencia de lo expuesto en el presente

(*a*) Nuestros modernos filántropos, por ejemplo, convienen en que la religion cristiana ha abolido la esclavitud, y sin embargo, los apóstoles predicaron á los esclavos la obediencia. ¿Qué habria dicho un *utilitario* si les hubiera oido esta predicacion? Pues habria dicho que la doctrina apostólica apretaba las cadenas de los esclavos, y que estos tenian *el sagrado deber de insurreccionarse.* ¿Quién adivinó en dónde estaba la verdadera *utilidad* para los esclavos? ¿Espartaco ó Jesucristo?— Véase á BALMES, *Protestantismo*, etc., t. I, en donde prueba concluyentemente que el espíritu del catolicismo fué el verdadero aboledor de la esclavitud.

capítulo es el derecho de censura, no sólo contra las falsas opiniones, sino contra quien las propague de palabra ó por escrito. Este derecho ha sido unas veces exagerado y otras deprimido por las pasiones políticas, á causa de no haberle examinado conforme á sanos principios (*a*). Por una parte, en efecto, los políticos cesáreos han querido hacer infalibles *de derecho* á los soberanos que no se engañan *de hecho*, y por otra parte, los filósofos de la anarquía han proclamado como derecho el propagar el error *por amor á la verdad*: los unos y los otros han perdido sus verdaderos derechos por adquirirlos falsos. Veamos cómo.

898. ¿Es ó no innegable que hay verdades morales tenidas siempre como *ciertas* entre los hombres, y que pueden ser *evidentemente* demostradas aun por la mera razon natural? ¿Es ó no innegable que esas verdades constituyen el fundamento de la sociedad? ¿Sí? Pues entónces esas verdades tienen todas las condiciones necesarias (884) para que una nacion deba admitirlas y defenderlas.

899. Pero esas verdades, por una parte, son naturalmente muy pocas, y apénas el raciocinio intenta explicarlas é inquirir sus fundamentos, se embrolla y extravía si no se ayuda de la fe (245 y sig.): por otra parte, la autoridad política, careciendo como carece de infalibilidad, no puede racionalmente escoger entre la multitud de encontrados pareceres en que, aun partiendo de unos mismos principios, se dividen los filósofos. ¿Qué medio, pues, le queda? Ó ahogar todo raciocinio, como el Coran; ó decidirse arbitrariamente por una opinion cualquiera, como los infieles; ó permitirlas todas, como los tolerantes. De estos tres medios, los dos primeros son contrarios á la razon, y por consiguiente á la naturaleza: resta, pues, el tercero como el ménos absurdo de todos; pero en cambio es igualmente funesto, pues que autorizando la discordia entre las inteligencias, reduce la sociedad á una mera union material, es decir, destituida de toda

(*a*) Véase sobre esto el *Exámen crítico*, p. 1, c. 7.

fuerza moral, pues que lo está de la verdad, título justo de derecho (343), y necesitada por consiguiente de fundar la unidad en la mera fuerza bruta. Dichosa tolerancia, pues, que funda la autoridad social en la mera fuerza bruta, y que por consiguiente tiene que hacerse tan tiránica como de hecho lo han sido, cuál más cuál ménos, todos los gobiernos sin principios sólidos capaces de imponer obligaciones de conciencia (*a*) y de establecer derecho *inconcuso*.

900. Pero que reciba de lo alto el hombre nuevos dogmas indubitables; que junto con estos dogmas, reciba un magisterio guardador de su verdad, que le preserve de inferir de ella raciocinios erróneos capaces de infestar la moral y de demoler la sociedad; que los individuos asociados, reconociendo la divinidad de ese magisterio, consientan, como es justo, en acatar y seguir sus infalibles enseñanzas: ¿qué resultará de aquí? pues resultará que la tolerancia de cualquier otro magisterio contrario á ese repugna evidentemente por su esencia misma al deber de conciencia y á los intereses de la unidad social. Demos que el deber de conciencia pueda considerarse, *en ciertos casos* y en *rarísimos* individuos, suspenso por ignorancia invencible: nos quedará siempre el interes de la unidad, que es un interés *social*, y que por tanto no puede ceder ante los cambios ni vacilaciones de unos pocos individuos. Siendo esto así, claro está que una sociedad iluminada de lo alto para conocer infaliblemente las verdades morales, no puede en manera alguna tolerar la libre emision de opiniones contrarias á una religion evidentemente divina.

901. En resúmen, toda sociedad tiene derecho á impedir

(*a*) Hé aquí por qué los más sábios entre los antiguos legisladores se armaron de revelaciones y oráculos para obtener obediencia de sus súbditos. Lográronlo por de pronto, hasta que muy luego conocida por los pueblos la supercheria, y disipado su respeto á las leyes, preciso fué enfrenarlos con un yugo de hierro. Perdido entónces en ellos el *espíritu público*, convirtiéronse en sociedades meramente *materiales* de fieras que se devoraban entre sí.

la abolicion de las primeras verdades naturales; pero ninguna puede, sin revelacion divina, abrazar dogma alguno positivo; así como las que posean esta revelacion, no solamente pueden sino que deben promover en obsequio de ella la unidad de las inteligencias, y prohibir cuanto la contraríe (XCVII). El derecho, pues, de censura es esencial pertenencia de toda sociedad que haya abrazado cualquiera doctrina verdadera; pero ese mismo derecho aplicado á dogmas positivos, no compete sino á una sociedad que se reconozca dependiente de la revelacion, pues en cualquier otra sociedad sin estas condiciones, no es derecho sino usurpacion tiránica, porque es irracional. Por desconocer este principio, merecen más lástima que indignacion algunos argumentos de los impíos en favor de la libertad de pensar. ¡Desdichados! el propio abismo de infidelidad en que están sumidos, les impide hallar en la sociedad un principio racional que legitime la censura; y ciertamente, no podrán encontrarle miéntras no consideren que viven en una sociedad ó creyente, ú obligada por naturaleza á serlo, ó que *se ha obligado* á serlo por el bautismo (*a*).

902. Dedúcese de lo dicho: 1.° la racionalidad con que en los Estados católicos la censura está confiada, ó al ménos subordinada á quien justamente se tiene por órgano de verdad, es decir, á la Iglesia, ó á quien conozca perfectamente y acate sin merma su enseñanza: 2.° lo pobre del argumento con que se suele defender la libertad de palabra y de imprenta al decir que de la discusion sale la luz. Demos que semejante aforismo fuese perpétuo y esencialmente verdadero; tendriamos siempre que aquí no hacia

---

(*a*) Recomendamos á nuestros lectores la Encíclica de Gregorio XVI, Agosto 1832, en la cual el Sumo Pontífice reprueba altamente la libertad absoluta de pensar y de hablar tan encomiada por algunos como felicidad suprema hasta de las sociedades católicas. Las doctrinas de este documento pontificio deben ser atentamente meditadas por todo católico firmemente persuadido de la infalibilidad doctrinal de la Santa Sede. Tambien hablamos de esto en el *Exámen Crítico*, p. II, apéndice.

al caso; pues en reconociendo como divino un oráculo, ¿qué necesidad hay de poner en tela de juicio su verdad? Ninguna; esa verdad la conocemos infaliblemente, y por tanto la disputa acerca de ella es, cuando ménos, ociosa.

Pero es el caso que el tal aforismo es de suyo falso, peligroso y funesto. *Falso*, porque en materias metafísicas y morales, las disputas de mero ingenio sirven para acrecentar dudas y errores, no para esclarecer verdades (LXXII); *peligroso*, porque puede suceder que el defensor de la verdad tenga ménos talento que el impugnador, y comprometer con su mala defensa una causa santísima; y *funesto*, porque la disputa engendra de suyo duda, y la sociedad camina entónces sin derrotero. Disputen enhorabuena sobre sus varias opiniones los físicos, químicos y astrónomos, pues que la duda que sus discusiones engendren no ha de cambiar el curso de la naturaleza; pero en cuanto á la *libre* accion del hombre, preservémosla todo lo posible de duda y de error, pues la una y el otro son causa indudable de letargo ó de perversion en quien es como el hombre, *verdadera causa* de sus actos.

§ II. DE CÓMO LA SOCIEDAD DEBE PERFECCIONAR LA INTELIGENCIA DE LOS SÚBDITOS CON RELACION Á LOS BIENES PARTICULARES.

SUMARIO.

903.—*Doble problema.*—904. *Obligacion de promover la instruccion en el órden cívico.*—905. *Perfeccionando el conocimiento.*—906. 1.° *Dando á conocer las personas*;—907. 2.° *los derechos*;—908. 3.° *su materia*;—909. 4.° *las leyes.*—910. *Reglas morales de esta obligacion.*—911. *Obligacion de promover la perfeccion de las facultades especiales.*—912. *De dónde se deriva.*—913. *Sus reglas proporcionales.*—914. *Obligacion de promover la universalidad de la instruccion elemental.*—915. *Daños de la universalidad en lo sublime.*—916. *Necesidad de un sistema medio, y su modelo.*—917. *Epílogo.*—918. *De la vigilancia sobre la instruccion técnica.*—919. *Es deber de la sociedad.*

903. Dos partes tiene en el hombre la inteligencia: 1.° conocer la verdad, que es su natural objeto; 2.° regular con este

conocimiento la voluntad y todas las demas facultades que dependen de ella (368 y 371). En este punto la sociedad puede proporcionar dos bienes al individuo, ayudándole á conocer la verdad: 1.° en cuanto es *per se* un bien de la mente; 2.° en cuanto puede ser necesario para manejar los propios intereses con mayor prevision. De aquí estos dos problemas morales: 1.° ¿está obligada la sociedad á difundir ilimitadamente en todos sus miembros la instruccion científica, literaria y técnica? 2.° ¿Está asímismo obligada la sociedad á hacer que conociendo cada cual sus propios derechos, intereses y relaciones, tenga los medios de mantenerse en posesion de lo suyo? Llamaremos á la primera instruccion *especial*, y á la segunda *cívica*.

904. La segunda cuestion apénas se puede llamar problema, pues tan evidente es el deber que tiene la sociedad de defender la inteligencia de los suyos contra las injurias, los fraudes, los errores y la ignorancia, elementos todos que destruyen los primeros principios de las acciones humanas. Si cada hombre está obligado á procurar á los demas el bien de la *verdad* (368), en cuanto la verdad es *medio* de lograr su fin, ¡cuánto mayor no será la obligacion de la sociedad para con los suyos, supuesto que el Creador la ha destinado á ayudarles á conseguir su felicidad temporal (724)! Que este deber existe es indudable; pero la manera de cumplirlo varía segun la sociedad va gradualmente perfeccionándose; y esta es la razon por que lo hemos considerado como *perfeccionamiento* más bien que como *tutela*. Si la sociedad se limitase á hacer que cada cual *pudiese* ponerse en camino de la verdad, nada ó muy poco haria por el individuo; porque á no impedírselo la violencia, todos quieren y procuran conocer la verdad, especialmente en materia de intereses.

905. El gran bien que nos porporciona la sociedad civilizada, bien tanto mayor cuanto mayor es la civilizacion, es mostrarnos la verdad estampada, digámoslo así, hasta en la última piedra de todos los muros del edificio social; de tal modo que el engaño pareceria casi imposible, si hubiese algo imposible para

la malicia humana. Determinar hasta dónde puede llegar en esta materia la perfeccion social es tan imposible, cuanto es imposible á las generaciones presentes conocer las invenciones de las venideras. Contentémonos con dar una idea de lo que hacen al presente las sociedades cultas, para comprender lo que les debemos y lo que de ellas podemos esperar; y así se nos abrirá camino para determinar las leyes morales.

El cuidado más ó ménos hábil de nuestros intereses depende del mayor ó menor conocimiento que tengamos de las relaciones personales, de los derechos reales, de su materia, de las leyes con que debemos usarlos: hé aquí un vasto campo á la cooperacion de una sociedad perfecta.

906. Una sociedad perfecta nos asegura el conocimiento físico y moral de las *personas*: 1.º con innumerables medidas encaminadas á darnos á conocer el nacimiento, el domicilio, la profesion, los casamientos, la muerte, etc.; 2.º con la publicidad de las sentencias y de las penas, con las notas pasajeras ó indelebles de infamia, etc.; 3.º con las distinciones honoríficas, indicio unas veces de servicios prestados á la sociedad, señal otras de autoridad y de capacidad para prestarlos: las insignias, condecoraciones, medallas, diplomas, uniformes, títulos y otros mil medios semejantes de honor,—de ordinario ambicionados por quien no los merece y vilipendiados por el despecho de quien no los consigue,—están muy léjos de ser en la mente ordenadora un mero pasto de la vanidad: ántes han de ser estímulo del bien obrar y documentos de mérito y capacidad personal.

907. Á ilustrarnos sobre los *derechos* se dirigen no solamente las leyes y los juicios civiles en que la sociedad determina el derecho (*jus dicit*), sino tambien todas las otras medidas previsoras con que la sociedad defiende los documentos contra los fraudes de los hombres (como son notas, sellos, formalidades, testimonios, etc.), y de las injurias del tiempo (como archivos, monumentos, registros, etc.)

908. Pero ¿qué pro nos vendria de conocer los derechos

si pudiésemos ser engañados en su *materia*? Si los malvados aguzan el ingenio para engañarnos, la vigilancia social se perfecciona para librarnos de sus malas artes. Los mapas topográficos, los guardas rurales, los agrimensores públicos, los deslindes, etc., nos dan noticia de los terrenos, base primera de la riqueza; las medidas, los mercados, los sellos, los privilegios oportunamente concedidos, etc., nos aseguran de los fraudes de la industria; los bancos públicos, el cuño monetario, son medios instituidos por la sociedad para que cada cual pueda conocer la materia con que quiere negociar. Y como el comercio exige tambien la comunicacion material entre los individuos, la cual suele aumentarse con la perfeccion social, por eso en una sociedad más culta se ve á la autoridad ocupada en informarnos del nombre de las calles, de la direccion de los caminos reales, de la distancia fija de un lugar á otro, de los dias destinados á las comunicaciones religiosas, científicas, comerciales, artísticas, etc., con anuncios, almanaques y estatutos. De todo lo cual tenemos una especie de compendio en los diarios oficiales, convertidos en nuestros dias en una especie de escuela pública, que, bien dirigida, puede ser provechosa enseñanza é instrumento no sólo de los intereses materiales, sino tambien de los morales.

909. Pero lo que principalmente importa saber es *con qué reglas* puede cada individuo lograr el bien propio con el auxilio de la sociedad. Y tambien de esto cuida la sociedad civilizada, facilitando á todos el conocimiento de las leyes: pero de esto trataremos más largamente cuando hablemos de la legislacion. (Libro V).

910. De todo lo que hemos dicho sobre el fin y el modo de la instruccion *cívica* se deducen fácilmente sus reglas morales:

1.ª Debe la sociedad promover esta instruccion; y cuanto más se promueva, tanto más se perfeccionará la sociedad en lo temporal.

2.ª La instruccion ha de ser *completa*, *clara*, *breve*, *fácil.* De modo que de esta pública instruccion civil debe resultar que

cada cual pueda conocer *todos* sus derechos, deberes, etc., y conocerlos sin *equívocos* ni *dudas*, y en *poco tiempo*, y *fácilmente*, sin dispendio ni mucha erudicion.

911. Basta con lo dicho hasta aquí sobre la instruccion pública *cívica*; pasemos á tratar de la *especial*.—¿Está obligada la sociedad á difundir ilimitadamente entre los suyos la instruccion científica, literaria y técnica?—Abstractamente considerado este problema, es semejante á otro que propusimos en el derecho individual (VIII) á saber:—¿Está el hombre obligado á hacer uso de todas sus facultades?—No teniendo el hombre tal obligacion, se podria inferir que tampoco la sociedad está obligada á promover en todos los individuos este progreso de la instruccion.

912. Pero si se pone atencion en la naturaleza de la sociedad pública, cuyos deberes estamos examinando; si se aplica á esto el gran principio de las ciencias prácticas (*a*), la *razon final*, se verá que es preciso andar con mucho cuidado para no equiparar las leyes morales de la sociedad con las del individuo. Este vive esencialmente y *per se* en el órden *espiritual* principalmente, y por lo tanto debe poner su principal cuidado en el bien infinito (36); vive pocos años sobre la tierra, y en tan breve tiempo no puede abarcar él *solo* el inmenso conjunto de todo lo que se puede saber y hacer: debe, pues, desenvolver en sí aquellas fuerzas solamente que, atendidas sus circunstancias personales, puedan ayudarle á conseguir el bien infinito: su *fin* determina sus obras.

Pero la sociedad pública *per se* tiene por fin *inmediato* (724) el bien temporal, y no puede fijar las circunstancias en que cada uno ha de hallarse; mas con la numerosa muchedumbre de los suyos puede fácilmente proveer á todas las diversas circunstancias en que cada cual puede encontrarse (768). De suerte que hacer de modo que todas las profesiones *útiles* estén en disposicion de ayudar á todos los individuos, puede ser cosa laudable

---

(*a*) Lib. 1.°, núm. 94.

y obligatoria: laudable, pues, y obligatorio será hacer que cada una de ellas adquiera cada dia mayor grado de perfeccion para que así pueda prestar mayor y más útil ayuda.

913. Es de advertir ademas que para obtener el mismo progreso no es menester igual proteccion; esta ha de ser proporcionada:—1.° á la *utilidad* de la facultad que se promueve; cuya utilidad ha de medirse por lo que cada uno contribuye, no á la diversion, sino á la perfeccion social descrita por nosotros en otra parte (452):—2.° á las *dificultades* que estorben los adelantamientos, ora por la necesidad de muchos ensayos, ora por la necesidad de combinar muchos, ya por el tiempo y los gastos necesarios para adelantar, ó ya principalmente por los obstáculos que opongan las pasiones y los intereses:—3.° á los *medios* de que la sociedad dispone. En tiempos de abundancia podrán hacerse gastos que serian no sólo imprudentes, sino *injustos* en tiempos de miseria y carestía. Y digo *injustos*, porque injusticia es negar á la necesidad lo que se concede al lujo; porque injusticia es obligar á los pobres á que se priven de lo necesario para contribuir á la diversion de los ricos (742) (*a*).

914. Dejamos establecido que es perfeccion de la sociedad promover bajo ciertas condiciones el progreso de todas las facultades; pero ¿es igualmente laudable promoverlas en *todos* sus miembros? El problema varía por completo. Hay ciertos elementos que son *per se* útiles á todos y es fácil su aprendizage, como leer, hablar correctamente, escribir, contar, etc. Cierto que de esto puede abusar alguno; ¿pero es bastante motivo para privar á los demas de cosa tan evidentemente útil? ¿Quién se atreverá á sostener que no se debe enseñar á hablar porque hay tantos que abusan de la palabra?

915. Otras facultades son necesarias á pocos, difíciles á todos, á muchos imposibles: querer popularizarlas es exigir á muchos lo imposible, haciendo á muchos inútiles para la socie-

(*a*) V. *Exámen crítico* p. 2, c. 3, §. 4, y c. 4, §. 3 y siguientes.

dad, y perdiendo las ventajas que podrian traerla por otro camino. Porque el trabajo corporal exige hábitos y complexiones enteramente distintos que el del espíritu; acostumbrar á muchos al trabajo de la inteligencia exclusivamente, es reducirlos á la imposibilidad de trabajar corporalmente. Y sin embargo, ¿quién no ve que los brazos son necesarios en mayor número que las inteligencias? ¡Cuántos brazos no se necesitan para ejecutar los planos de un solo arquitecto! Es, pues, grande imprudencia querer vulgarizar *con exceso* las facultades más sublimes, puesto que no da ningun resultado y multiplica los ociosos miserables y turbulentos, inutiliza brazos útiles y necesarios sin adquirir inteligencias; las cuales, si se adquiriesen, resultarian excesivas, y por lo tanto, gravosas á la sociedad.

916. Pero una cosa es no *vulgarizar* la instruccion más sublime, y otra *privar de ella á los más* altos y *raros ingenios*, cuya pérdida es un verdadero daño para la sociedad. No faltan á los gobernantes medios de descubrir entre la multitud á los grandes ingenios, y en todos los tiempos se ha visto salir de las cabañas y de los talleres Sixtos V y Cisneros: en lo cual se ve cuán de admirar es la institucion de la Iglesia de Jesucristo, cuya monarquía, fundada sobre el principio de la más perfecta igualdad de los fieles al pié de la cruz, abre á todos el camino del saber, y *á proporcion del saber* el de los honores; y de esta manera une á la solidez de la más compacta unidad las ventajas de la democracia más ámplia y de una aristocracia electiva (543 y sig.) (*a*).

917. Tomando por norma este divino modelo, diremos que una sociedad será tanto más perfecta cuanto más generalizada esté la instruccion elemental, y más accesible sea á los buenos ingenios y ménos fácil á los ingenios mediocres la instruccion sublime; bien entendido que *elemental* y *sublime* son términos relativos al estado de cada sociedad, al progreso de las ciencias

(*a*) *Exámen crítico*, p. 2, § 4, Docilita dei governanti.

que en ella se cultivan y al siglo en que se consideran; porque hay ramos de la ciencia que hoy se estudian en sus elementos, y en la Edad Media se habrian reputado por maravillas.

918. Lo que hemos dicho de la instruccion científica y literaria puede aplicarse en gran parte á la técnica, cuya perfeccion contribuye no poco á la perfeccion *moral* y muchísimo á la *material* de la sociedad; y esta es la que primero salta á la vista del extranjero observador (*a*). No hay para qué hablar aquí de los medios de perfeccionar las artes, ni de si es más útil dejarlas en libertad ó reunirlas en gremios; si los privilegios las aprovechan, y cuándo; si deben darse diplomas, y bajo qué condiciones, etc.: de esto deben hablar los publicistas prácticos que estudian el órden material.

919. Contrayéndonos al órden moral, observaremos solamente que, ademas del deber del perfeccionamiento material (724), la sociedad tiene otro gran deber que cumplir por las leyes de humanidad que le impone el derecho hipotático (707), cual es el de ocurrir al vergonzoso y desnaturalizado abandono de tantos padres que descuidando el primero de sus deberes, el cuidado de sus hijos, los preparan con el ocio á la miseria, y con la miseria al crímen. Si es deber del padre procurar á sus hijos una vida proporcionada á su estado (como en otra parte diremos); si es deber de la autoridad más alta suplir las faltas de la autoridad subordinada, fácilmente se ve cuán obligado está el superior á cuidar de que los niños sean enseñados así que empiecen á desenvolverse en ellos los primeros gérmenes de razon y de fuerza. Verdad es que si el padre provee á esto, no le es lícito á la autoridad superior asumir la direccion de la familia (701); pero debe vencer la apatía del padre que no lo haga, y obligarle á que sea padre y no tirano de los suyos. ¿Qué obra más obligatoria ni más sagrada en quien hace las veces de

---

(*c*) A este propósito puede verse á J.-B.-Say, *Economie polit.*, t. III, c. VII, § 3.

Aquel Padre Supremo del cual todas las paternidades se derivan? Y si el socorro á los desventurados incapaces de valerse por sí (760 y sig.) es rigoroso deber de la sociedad, ¿cuánto más rigoroso no será el deber de proveer á aquellos inocentes que incapaces, no sólo de remediar pero aun de conocer su propia desventura, se ven reducidos por un padre bárbaro á escoger entre el ocio y el crímen, la miseria y la horca? Hé aquí bajo qué punto de vista decia yo que la instruccion técnica es un bien, y por lo tanto un deber moral de la sociedad. Deber por otra parte que ha de respetar así los derechos paternos como la libertad de los hijos; que no debe imponerles una profesion sino es con aquellos miramientos que diremos más adelante cuando hablemos de la educacion; en suma, que ha de hacer las veces de padre con el corazon y los derechos de padre.

Y baste con esto acerca de los deberes de la sociedad relativamente á la perfeccion de la inteligencia en los súbditos.

ARTÍCULO III.

De cómo la sociedad debe perfeccionar la voluntad de sus miembros.

§ I. CONSIDERACIONES GENERALES.

SUMARIO.

920.—*Importancia de este perfeccionamiento;*—921. *medios para mover las voluntades sin perjuicio de su libertad,*—922. *definicion y division de la* EDUCACION CÍVICA.

920. Siendo fin de la sociedad humana la felicidad temporal subordinada á la eterna (724 y sig.), claro está que debe procurar celosamente perfeccionar la voluntad de sus individuos, pues en la voluntad reside el fundamento de la humana perfeccion (42), y por consiguiente, sólo la voluntad bien *ordenada* puede poseer verdadera felicidad (41). Si, pues, algun arte hay

de hacer felices á los hombres, debe sobre todo ejercitarse en perfeccionar la voluntad y la sociedad: es decir que la autoridad social (729) debe ejercitar preferentemente este arte, centro y medio de todos los medios de la política humana.

921. Pero ¿cómo podrá la autoridad social conseguir este objeto, habiendo de ejercer su accion sobre voluntades *libres*, moviéndolas de un modo conforme á esta su naturaleza? Porque de naturaleza de la voluntad es no moverse sino hácia lo que ya conoce (159); moverse hácia el bien honesto despues de conocido (20); aspirar á este bien con creciente ahinco, mediante la vivacidad de la imaginacion y de las pasiones (152), las cuales, no dirigidas con precaucion y no enfrenadas á tiempo, difícilmente dejarian de conducir la voluntad á un precipicio (156). Pues bien; para acomodarse á todos estos principios motores de la voluntad, es evidente que la autoridad ordenadora tiene en su mano muchos *recursos*, no ciertamente para hacerse árbitra absoluta de las voluntades rehacias, sino para utilizar el *conjunto* de ellos en tal manera que logre obtener de las voluntades un asentimiento tan *libre* como *certísimo*. Tiene, en efecto, á su disposicion la inteligencia racional, la imaginacion, las pasiones y los sentidos, ministros de ellas; facultades todas que regidas en su operacion por leyes *necesarias* (58 y sig.), ó lo que es igual, no pudiendo dejar de ejercitarse cada cual en su objeto propio, suministran á la autoridad otros tantos medios para que ofreciéndoles sus respectivos objetos adecuados, mueva con ellos mismos á las voluntades hácia el término que desee.

922. La política perfeccionadora de voluntades, ó séase lo que llamaremos *educacion cívica* de los pueblos, viene, pues, á ser el arte de ofrecer públicamente á los individuos asociados aquellos objetos de conocimiento racional, de imaginacion y de sensacion adecuados para mover las voluntades hácia el bien honesto, ligándolas suavemente con el vínculo de necesidad moral. Este arte tiene dos aspectos: uno *positivo*, en cuanto ofrece á las voluntades objetos adecuados; y otro *negativo*, en cuanto

impide que se les ofrezcan los contrarios. Bosquejemos ahora estos objetos á que las voluntades deben moverse con el fin de perfeccionarse.

§ II. MODOS DE PERSUADIR EL BIEN POR VÍA DE RAZON, DE IMAGINACION Y DE SENSIBILIDAD.

SUMARIO.

923.—*Cultura* negativa *de las voluntades*; *cultura* directa y positiva *por autoridad y por evidencia.*—924. *La persuasion no ha de convertirse en dependencia,*—925. *como quieren los sofistas,*—926. *pero ha de ir junto con la autoridad.*—927. *Cultura indirecta, su eficacia.*—928. *Para armonizar las voluntades, el soberano ha menester de potestad judicial que engendre verdadera obligacion en los súbditos.*—929. *Cultura por medio de la imaginacion y de los sentidos;*—930. *quitar atractivos al delito, y ocupar al pueblo en recreos inocentes.*—931. *Distribucion de recompensas,*—932. *con equidad,*—933. *primera regla general sobre la proporcion de las recompensas*; *segunda regla general sobre el fondo mismo de las recompensas.*

923. Cuanto en el artículo anterior dejamos dicho acerca del perfeccionamiento cívico por lo que toca á las inteligencias, y acerca del derecho de la sociedad contra el error, encamínase á remover el mal por vía de *razon.* En efecto; para mover al bien las voluntades no hay medio más seguro y al mismo tiempo más suave que enseñar á juzgar rectamente del bien y del mal. Pues bien, esta operacion *judicativa* puede rectificarse en el pueblo por vía de autoridad ó por vía de raciocinio: cuando es universalmente acatado el principio de obediencia social, y en la autoridad pública se ve un participante de la majestad divina; cuando esa universal persuasion nace de comprender bien todo el pueblo los daños consiguientes á la anarquía; entónces el pueblo obedece porque entiende que *ese es su deber*, y esta obediencia basta para el bien de la sociedad. Pero si por añadidura el soberano logra convencer á los súbditos de la bondad, utilidad ó necesidad de lo que les manda, entónces se duplica la energía de la voluntad, pues que se conoce, no sólo el *bien de obedecer*, sino

el bien que *de obedecer se sigue.* En una borrasca marítima, por ejemplo, ó en un combate naval, la tripulacion obedece respectivamente al piloto ó al jefe del buque, porque á ello *está obligada*, y porque conoce que allí el suceso próspero pende de la accion comun; pero no cabe duda en que obedecerá mucho mejor si tiene confianza en la pericia de quien la manda y si palpa lo acertado de sus disposiciones.

924. Grande habilidad será, pues, en el gobernante el persuadir (732) á los súbditos de lo acertado de sus disposiciones; pero guárdese, al intentar esta persuasion, de hacerles entender que se la exige como un elemento necesario de la obligacion en que están de obedecerle, pues esto mermaria la fuerza intrínseca de la *autoridad*, y el asentimiento que entónces obtuviese por vía de *raciocinio*, sería *incierto*, *muy incierto*; como quiera que aun las más justas leyes se fundan á veces en motivos que el vulgo no puede percibir, ora por rudeza de entendimiento, ora por malignidad de pasiones.

925. Nótese bien que, al hablar aquí de *autoridad suprema*, no la limitamos á tal ó cual *forma*, sino que hablamos de la persona, física ó moral, investida del derecho de ordenar á los súbditos. De esta decimos que, sea cual fuere, debe entender de sí que manda *principalmente* en virtud de su derecho. Claro es que esta teoría no puede aplicarse á una asamblea de personas que tengan voto *deliberativo* en el gobierno, pues tales personas, en calidad de participantes de la autoridad, no son gobernadas sino gobernantes; y por consiguiente su voto no se funda en el derecho de quien les propone la ley, sino en los motivos por que se le muestra ser la ley conveniente. Y hé aquí porqué, en el siglo pasado, cuando *todo* pueblo comenzó á tenerse por *esencialmente* soberano, vemos que *toda* ley se fundó en sus respectivos *considerandos*, no en la autoridad de quien gobernaba, pues el Rey, segun aquella teoría, no era sino mero ejecutor de las decisiones populares (*le pouvoir exécutif*).

926. Acerca de esta materia, pues, tomamos un camino

medio: es decir, que si bien creemos *conveniente* el persuadir á los súbditos, estamos lejos de creerlo *siempre necesario*, y aun añadimos que á veces puede ser peligroso é imposible, sobre todo cuando se trata de decretos ó disposiciones particulares. El procedimiento persuasivo se acomoda principalmente á aquellas disposiciones de índole general y constante á que propiamente se da nombre de *leyes* (XCVIII); pues entónces cabe que el súbdito, exento de las sujestiones del interes, y mirando el asunto por un aspecto, digámoslo así, abstracto, escuche más dócil la voz de la razon.

927. Á más de esta que podemos llamar instruccion cívica *directa*, puédese emplear la *indirecta*, es decir, aquella que el soberano dé por medio de cien plumas ó de cien lenguas, cuando la sociedad esté bien poseida de la sana doctrina y no admita ninguna otra que le sea *ciertamente* contraria. En este caso sucede que periódicos, teatros, escuelas, solemnidades, monumentos, etc., todo habla un mismo lenguaje, y es imposible entónces que aun el más rudo vulgo no se embeba de unos mismos juicios. Demasiado, por desgracia, nos muestra la historia esta verdad cuando vemos, por ejemplo, el alcance que logró en Francia la energía de aquellos sofistas conjurados para pervertir la inteligencia del vulgo (*a*). Afortunadamente el error, como esencialmente contrario que es á la naturaleza humana, no puede imponer largo tiempo su siempre tiránico yugo; presto llega el dia en que, patentizados los sofismas, caen por tierra los opresores. Pero cuando la verdad domina en el pueblo y protege á la autoridad, entónces fácil es plegar á ella las voluntades como ya lo están los entendimientos.

928. Ocurre aquí sin embargo que la perfeccion y solidez de este bello órden y grata concordia hállase contrastada por un

---

(*a*) Quien desee conocer ámpliamente las inícuas artes de aquella conjuracion, lea á Barruel, *Mémoires pour servir á l'histoire du Jacobinisme.*

interno gérmen de disolucion que pulula en la naturaleza misma del sér social. La sociedad, en efecto, crea relaciones entre multitud de inteligencias que poseen derechos varios (355 y sig.), más ó ménos evidentes en cada individuo posesor, segun la mayor ó menor evidencia absoluta y relativa de las verdades primarias en que se apoya todo derecho (343).

De aquí una variedad de juicios respecto á los *derechos*, capaz de producir contínua variedad y contraste de voluntades y de actos, aun entre las personas buenas; pues el bueno mismo, cabalmente por ser tal, quiere que las voluntades se plieguen á lo que entiende ser derecho, como quiera que el derecho sea de suyo poder conforme á razon *irrefragable* (350).

Si pues la autoridad social ha de unir las voluntades, forzoso le es declarar los derechos; y esto en tal manera, que ninguna de las voluntades de ella dependientes pueda traspasar el límite que ella les ponga. Pues á esta potestad de declarar derechos y deberes recíprocos entre los súbditos, llámasela *judicial*; y es evidentemente el más eficaz, ó por lo ménos uno de los más eficaces medios para obtener por vía de razon el perfeccionamiento de las voluntades asociadas y su consiguiente armonía. Hé aquí porqué al soberano (es decir, á la persona, física ó moral, en quien resida la autoridad suprema) compete *esencialmente* la potestad *judicial*; como quiera que el armonizar la sociedad es competencia del soberano.

Esta declaracion de derechos privados ejercida por la Autoridad, es muy distinta de la que pueda hacerse por maestros privados, pues estos no tienen *per se* derecho á mover la agena voluntad. Por consiguiente sus definiciones no alcanzan otra fuerza sino la que en sí mismas tengan las verdades y raciocinios en que se funden; miéntras que la Autoridad, en el hecho de ser por sí misma *derecho á mover las voluntades asociadas*, produce derechos y deberes en los súbditos siempre que por la pro comun los declara (346, 426), con el bien entendido, por supuesto, de que al hacer esta declaracion, se acomode á las normas

que legitiman el uso de la autoridad, como ya lo explicaremos en el Libro V.

929. No ménos eficaz es para mover las voluntades el lenguaje de los sentidos y de la imaginacion. Y por cierto que aquí Bentham prestó á la verdad y al catolicismo un homenaje tan estimable en sí, como precioso en boca de un protestante, pues llegó hasta recomendar á la justicia criminal las terribles formas de los antiguos *autos de fe.* Mediten esto los católicos, y persuádanse á que si el mero lenguaje de la razon se acomoda bien á la severa filosofía que conoce y sabe usar los medios de resistir al imperio de los sentidos, no sucede así al vulgo, el cual en no oyendo la verdad por medio del lenguaje de los sentidos, ó la desconoce ó la desprecia: (*a*) y cuenta que miéntras tanto, por todas partes le estarán hablando muy inteligible y muy penetrante ese mismo lenguaje las más desaforadas pasiones.

930. En dos maneras puede la autoridad emplear este lenguaje de los sentidos, á saber, *negativa* y *positivamente.* I.° Negativamente le emplea cuando remueve todo lo que puede hacer agradable el delito: y á esto se encaminan por una parte los códigos penales que le muestran, aun en el órden sensible, inútil, infame y nocivo; y por otra parte la policía, que unas veces lo descubre para llenarlo de oprobio, y otras veces por el contrario, cuando le ve capaz de lisonjear en algun modo los sentidos, procura encubrirlo á las públicas miradas, y sepultarlo en las tinieblas, ya que no le sea posible destruirlo. II. Positivamente emplea la autoridad el lenguaje de los sentidos cuando les ofrece pasto adecuado, en tal manera, que léjos de excitar la imaginacion al deseo de goces ilícitos, la mueven por medio de ino-

(*a*) Me consta que varias veces en Francia los *Jurados* han pedido que se pusiera el Crucifijo en sus tribunales, pareciéndoles que estos, y el juramento y el juicio serian ménos sagrados si no los presidia el Juez eterno, imágen en verdad tan viva de la justicia y de la piedad de Dios, y modelo tan acabado de la justicia humana.

centes recreos al amor del bien. Citemos otra vez acerca de este punto la autoridad, no sospechosa por cierto, de Bentham, que miéntras declama contra las fiestas de precepto que celebran los protestantes, execrándolas como dias de delitos por causa del ócio á que en ellos se entregan aquellos sus correligionarios, encomia las procesiones y demas solemnidades de los católicos, como medio no sólo de ocupar al pueblo, sino lo que es mejor, de recordarle hechos, preceptos y ejemplos religiosos que le mueven á la piedad; prueba clara de cuán útiles son estas sagradas pompas tan livianamente escarnecidas por incrédulos superficiales. Ademas de estos medios que la religion proporciona á la política, nada impide que, á semejanza de ellos, pueda el gobierno adoptar otros de órden meramente profano.

931. Ademas de estos medios para promover en el pueblo el amor del bien, hay otro no ménos eficaz, y es el de las recompensas; asunto sobre el cual han escrito tan impíamente como acostumbran el ya citado Bentham y el italiano Gioia, y que convendria fuese examinado por algun publicista católico, mirando tan importante objeto por su aspecto *estadístico* y *teórico*, pues nosotros, como limitados que estamos al aspecto moral, y eso en la esfera de un mero *ensayo*, tenemos que reducirnos á unas cuantas indicaciones encaminadas á deshacer varios errores que corren acerca de este punto.

932. Frecuentemente el vulgo se queja de que se dan recompensas indebidas, y parece hacerlo así en defensa de la justicia y de la sociedad. ¿Pero es aquí oro todo lo que reluce?

El soberano puede obrar, ora como tal soberano, ora como mero particular: puede por consiguiente poseer bienes y amigos y servidores adictos á su persona; puede poseerlos adictos á su autoridad; puede en fin poseerlos adictos á su persona en cuanto esta persona ejerce la suprema autoridad. Á la primera de esas clases de bienes llámaselas *patrimoniales*; á la segunda, *nacionales*; y á la tercera, *de la corona*. Exigir que el soberano, sólo por ser tal, pierda el derecho á disponer de lo suyo y á escogerse

amigos y servidores de su particular confianza, seria cosa por demas injusta. Por consiguiente, cuando quiera que dé una recompensa con sus bienes personales, ó confiera un empleo destinado meramente al cuidado de su persona, se halla en el mismo caso que cualquier particular, y nadie por tanto tiene derecho á quitarle la libertad de hacer cosa que á un particular no podria impedirse. Pero si diese recompensas *indebidas*, ora con fondos del tesoro público, ora con empleos de carácter público, no hay duda que en este caso las quejas serian procedentes y las recompensas ilegítimas.

935. ¿Pero cuándo podrá decirse bien ó mal dada una recompensa? ¿Cuál es acerca de este punto el primer cánon general? Pues lo es *la igualdad* de proporcion entre el servicio prestado y el bien recibido, entre las molestias sufridas y la indemnizacion, entre la pública utilidad indirecta y el público sacrificio; por último, entre la legítima expectativa y su debida satisfaccion. Tales son en sustancia las condiciones de la recompensa justa. Á medida que el servicio es más *relevante* y más *costoso*, merece *per se* mayor premio: esto es indudable. Pero puede suceder que un servicio *per se* poco importante, ó poco costoso para quien le haya prestado, deba sin embargo ser recompensado más de lo que en sí valga, ora para excitar en otros la emulacion y de este modo obtener indirectamente una ventaja mayor que el premio otorgado, ora para mantener la santidad de una promesa. Tales son, por ejemplo, los privilegios concedidos á quien rotura tierras incultas en las colonias, ó fabrica casas, ó introduce industrias, etc. etc.; obras todas útiles á la sociedad, no realmente por el servicio prestado (pues por lo comun el que le presta, lo hace en provecho propio) sino porque sirven de estímulo á otros para intentar vías desusadas é inciertas: tales son tambien ciertos premios propuestos por municipios, academias y aun simples particulares, que en el mero hecho de haber prometido, quedan obligados á cumplir su promesa, consígase ó no el fin con que la hicieron.

Indicada con esto la primera regla á que debe ajustarse la distribucion de premios, ó séase su proporcion de *cantidad*, indiquemos ahora la regla segunda, que es la *equidad* en el apreciarlos.

Por dos aspectos puede ser mirado el bien de la sociedad, á saber: ó como bien del todo social, ó como bien de cada una de sus partes.

Pues de esta consideracion nace la segunda regla que en punto á recompensas debe guardarse, y es á saber, que serán tanto más justas cuanto (en igualdad de circunstancias) graven más á los individuos que mayor provecho reporten de ellas. Toda la sociedad, por ejemplo, está interesada en que sean descubiertos los ladrones, y por consiguiente, sobre toda ella deben pesar los gastos de policía; pero si en algun caso conviene dar recompensas extraordinarias á quien los descubra ó capture, justo será que este aumento de gasto le paguen principalmente los que mayor provecho reporten del descubrimiento ó captura (740).

Pero dicho se está que ha de concurrir igualdad de circunstancias, pues si, por ejemplo, el infeliz que pierde su hacienda en incendio ó naufragio, tuviese que recompensar por añadidura á los bomberos ó guardacostas porque le han salvado la vida, esto equivaldría á imponerle un gravámen casi tan inhumano como si le hubieran dejado morir.

§ III. OBJETO SOBRE QUE DEBE RECAER EL PERFECCIONAMIENTO DE LAS VOLUNTADES EN LA SOCIEDAD CIVIL.

SUMARIO.

934. *Este objeto lo es la patria.*—935. *¿Qué es patria?*—936. *Debemos amar*: 1.º *la sociedad en que nacemos*; 2.º *la autoridad que en ella gobierna.*—937. *De la perfeccion y rectificacion del espíritu nacional.*—938. *Ejemplos de una y otra.*—939. *Diferencia entre* lo estable *y* lo estacionario, *entre* progreso *y* revolucion.—940. *Debemos amar también:* 3.º *á la persona en quien reside la autoridad,*—941. *defendiendo*

sus derechos,—942 *cooperando á que los ejercite rectamente.*—943. *Deber* 4.°: *amar á las personas de nuestros conciudadanos.*—944. *Idea exacta del amor cívico.*—945. *Deber* 5.°: *amar la tierra patria.*—946. *Bases de todos estos deberes, y subordinacion recíproca.*—947. *Epílogo.*

934. Expuestos ya el modo y límite con que la sociedad puede mover las libres voluntades, digamos algo ahora sobre el objeto á que debe inclinarlas.

Pues debe inclinarlas al *bien social* con subordinacion al bien *universal*; ó séase, debe procurar que amen *ordenadamente* su propia asociacion (722). Este amor es el que, en la pública sociedad civil se denomina comunmente *patriotismo*, *amor patrio*: sus *bases* y *normas* se deducen fácilmente de cuanto llevamos ya escrito acerca de la sociedad. Pero tanto se ha disparatado sobre este punto por gentes fanáticas ó malignas, que bueno será exponer las respectivas verdades fundamentales (*a*).

935. Para entender qué cosa sea el amor patrio, conviene saber ántes qué cosa sea *la patria*. Examinando etimológicamente esta voz, hállasela que significa tanto como sociedad pública en que han nacido nuestros padres. Ahora bien, una sociedad es: 1.° union de inteligencias y voluntades: por consiguiente, la patria es, en primer lugar, adunamiento de hombres; y pues que aquí se trata de sociedad concreta, añadiremos que es adunamiento de familias y de individuos determinados.

2.° El ser *una*, ó séase el ser *sociedad*, y el ser ademas tal sociedad *determinada*, depende esencialmente del hecho de tener tal determinado fin, y con autoridad de forma, orígen y derechos determinados (444). Luego la patria es un *determinado* adunamiento de individuos que, bajo ciertas y *determinadas* formas de gobierno, prosiguen un *determinado* fin.

3.° Toda asociacion particular ha sido necesariamente constituida al tenor de un principio asociante (598 y sig.), y con elementos especiales que le han dado el *sér concreto* que la

(*a*) Véase el Exámen Crítico, p. 2, c. 4, § 5: *El Estado y la Patria.*

determina (446 y sig.) Por consiguiente, con la voz *Patria* expresamos ademas el principio constitutivo de la sociedad particular, ó séase sus *leyes fundamentales* (véase el libro V, c. VII) y todas las instituciones nacidas de las mismas leyes.

4.° La autoridad no se hace concreta sino cuando se asienta en ciertos y determinados individuos, sea *uno* solo, sean *varios*, segun la varia forma de gobierno. Bajo el nombre de *Patria*, pues, expresamos ademas los individuos en quienes está concreta la autoridad.

5.° Una sociedad de individuos tiende naturalmente á establecerse en un territorio, á vivir en casas y poblaciones, á construir templos, cultivar tierras, etc. etc. *Patria* es, pues, últimamente el territorio y las poblaciones habitadas por la sociedad pública en que hemos nacido (*a*).

936. Comprendiéndose todo esto bajo el nombre de *Patria*, pues que todo esto en efecto forma, esencial ó integralmente, la sociedad á que damos el nombre específico de patria, claro está que el amor patrio tiene grados y formas varias segun que se refiere á tal ó cual de los varios objetos mencionados. Ante todo es deber nuestro *querer el bien* de la sociedad entera (amarla), es decir, de aquellos *tales* individuos constituidos bajo *aquella* forma de gobierno, gobernados por *aquella* persona (física ó moral), bajo *aquellas* leyes fundamentales, en *aquel* territorio y poblaciones determinadas. Y como quiera tambien que el perfeccionamiento de una sociedad pide su crecimiento (LVIII), síguese de aquí que amar la patria es *tambien* desear sus aumentos. Pero hay en esto una gran diferencia entre las naciones bárbaras y las civilizadas, á saber: las primeras, que conforme á sus ideas materiales no conocen otra grandeza sino la material, suelen convertir su amor patrio á dilatar conquistas por medio de

(*a*) Estos múltiples elementos expresados por la voz *Patria* se prestan á tergiversaciones, y por eso conviene advertir que al usarla débese principalmente significar con ella tanto como «la pública sociedad de quien eran miembros nuestros padres al nacer nosotros.»

la *violencia*; miéntras que las segundas, subordinando á la justicia todo engrandecimiento, no deben desear otro para su patria sino el que pueda obtenerse con *derecho* (*a*) y no por injusta violencia.

El amor patrio tiene por objeto, no solamente á la sociedad patria considerada en su total conjunto, sino á lo que es el alma de esta misma sociedad (LXI), es decir, á la *autoridad* considerada *en sí misma* y expresada por medio de las leyes. En este concepto, el amor patrio supone cariño y veneracion al conjunto de ideas, afectos y sentimientos, que nacidos de las primitivas crísis sociales, dieron primero á la autoridad misma, y luego, por medio de la autoridad, á la sociedad toda entera, un cierto y determinado modo de juzgar y sentir las cosas, ó séase aquel determinado y privativo instinto á que suele llamarse *espíritu nacional* ó *espíritu público*.

937. Este espíritu público, cuya conservacion es tan claro indicio de que existe amor patrio, puede cambiarse en dos maneras: una, perfeccionándose, otra, corrompiéndose. Perfecciónase con perfeccionar á la sociedad misma en su órden moral, en su extension y en su material cultura: la perfeccion en el *órden moral* hace progresivamente por vías legítimas las costumbres más arregladas, los delitos más raros, las penas más prudentes; la perfeccion de *extension* en las comunicaciones sociales inspira poco á poco un cierto *cosmopolitismo* justo que hace á cada nacion considerar á las demas como otras tantas familias de la sociedad universal, sin que por eso se menoscabe el amor á la particular propia (*b*); por último, la perfeccion de *cultura*

(*a*) El *derecho* es fuerza moral (342), y la *violencia* flaqueza moral; pues *violencia* no es otra cosa sino fuerza física destituida de *derecho*. La *violencia* es, pues, la fuerza propia de un pueblo material; y el *derecho*, la de un pueblo culto.

(*b*) El marques Beccaria, harto más sofista que filósofo, mostróse incapaz de *generalizar* cuando llamó *ídolo vano* al amor del bien de familia. Con mediano talento hubiera debido generalizar su frase llamando

material embellece con la urbanidad de modales, con la decencia en el vestir, con la comodidad de las habitaciones, etc. etc., las formas externas de la sociedad, y dulcifica los ánimos sin enmuellecerlos. De aquí resulta que el espíritu nacional, léjos de desnaturalizarse por el trascurso de los años y aun de los siglos, se mejora más y más cada dia.

Cuando por el contrario, una sociedad tiende á corromperse en su espíritu público, será porque se trasforme desnaturalizándose; comenzará perdiendo la antigua unidad de ideas y de afectos, y luego querrá borrar las huellas de sus antepasados y las leyes fundamentales que la dieron forma; despues, adulterando la verdadera idea de fraternidad universal, se hará *extranjeriza*, se dará á remedar servilmente formas exóticas, profesará en fin un *cosmopolitismo*, que no será sino una verdadera apostasía nacional, que cambiando por de pronto sus formas externas, acabe por trastornar radicalmente su fondo mismo social.

938. De cómo puede corromperse el espíritu público, ya nos dieron triste ejemplo en el siglo pasado (y aún no está curado el daño) tantas naciones *afrancesadas*, como perdieron, junto con su religion, sus modales, su lengua y hasta sus leyes propias por remedar á Francia, nacion digna sin duda de loa por muchos títulos, y especialmente por el ardor con que suele defender la verdad y el bien cuando en ello se empeña, pero que está muy lejos de deber servir de modelo á todo pueblo hasta el punto de que todos hayan de ser un traslado de Francia. Por el contrario, admirable es el ejemplo de trasformacion perfeccionante que nos ofrece esta sociedad cristiana que engendrada por el Todopoderoso en las puertas del Eden, ha ido dilatándose con perfeccion progresiva, primero en la descendencia

---

tambien *ídolo vano al amor de la sociedad en que se nace*, y entónces habria visto que destruyendo ese *ídolo vano* en la familia, tenia que destruirlo en la sociedad pública, pues sociedades son una y otra, y tan repugnante puede ser, si no se subordinan entre sí, el bien doméstico al bien nacional, como el bien nacional al universal.

de Seth, de Noé y de Abraham, luego en la nacion judáica, y por último en la Iglesia de Jesucristo, sin que jamas, en el sucesivo cambio de sus formas, haya dejado de ser la de hoy un resultado lógico, inmediato, sin solucion de continuidad, de los derechos, promesas y leyes de la de ayer.

939. Por este contraste percibiremos la esencial diferencia que existe entre la sociedad *estable* y la *estacionaria*, ó séase entre el *progreso* social y la *revolucion* social. *Estable* es aquella sociedad que con su amor al órden une íntimamente las inteligencias al principio de unidad, es decir, á la autoridad, y mueve hácia lo justo las miras de esta misma autoridad, engendrando así un progreso armónico de los *mismos* principios generadores de la sociedad. Por el contrario, *estacionaria* ha de llamarse aquella sociedad que, como la China por ejemplo, impide todo progreso de los principios sociales. Así tambien, cuando en vez de promover el desarrollo de estos mismos principios, no se hace sino destruirlos para sustituirlos con otros nuevos, quizá contrarios, entónces la sociedad no está en *progreso*, sino en *revolucion*. Eso fué cabalmente lo que aconteció á aquella *monarquía hecha por los Obispos*, como dice Gibbon, cuando se abolieron en ella el principio monárquico y la religion católica. En efecto, por más que Francia conservara el nombre de *Rey*, y permitiera á los católicos ser *la mayoría de los franceses*, de hecho se convirtió en una sociedad enteramente nueva, heredera sí de la anterior, no hija legítima: retuvo sin duda su *materia* primitiva, es decir, el pueblo adunado en el territorio de Francia, pero cambió su *principio* constitutivo y la *forma* consiguiente. (Véase el libro II). Si en vez de sucumbir á la violencia de los impíos, Luis XVI hubiera podido seguir la inspiracion de sus deberes de monarca, no ya cambiando las formas de la sociedad francesa, sino introduciendo aquellas reformas que *realmente* hacian necesarias los desórdenes del anterior reinado, entónces si que Francia habria *progresado*: no habria seguido siendo el mismo *Estado*, pero sí la misma sociedad (XCIX).

940. Imposible es al hombre encerrarse en abstracciones nudas y aisladas, y no trasladarse con su mente y corazon á los objetos en quienes las abstracciones toman cuerpo, vida y movimiento. ¿Quién ignora que el odio á la maldad hace odioso al malvado, y que el amor al bien hace amable al bueno? Pues del propio modo, es imposible amar la autoridad sin amar á la *persona* en quien la autoridad reside concreta y activa: este amor es tan hijo natural del instinto, como dictado por la razon (437).

941. Pero ¿á qué nos obliga este amor? *Amar* significa tanto como querer bien. Pues ahora ¿cuál es el bien de una persona investida de autoridad? Es sin duda: 1.° conservar su sér; 2.° obtener su perfeccion (735). Pero su sér es un *compuesto* de persona y de autoridad: querer, pues, su bien significa: 1.° Querer que viva y se mantenga en posesion de su autoridad. De aquí nace un deber *concretamente* vario, segun las varias formas políticas: en la *monarquía electiva*, por ejemplo, débese este amor al individuo soberano; en la *hereditaria*, se le debe á la dinastía reinante; en las poliarquías, se debe á las personas, familias ó corporaciones en quienes reside la autoridad. El *amor patrio* supone, pues, esencialmente, por impulso mismo de la naturaleza humana, el deseo de conservar la autoridad en los individuos que legítimamente la poseen; tanto más cuanto mejor se penetre lo mucho que al bien social importa la estabilidad de los gobernantes.

942. 2.° El segundo *bien* que debemos desear á las personas de los gobernantes, es el de su *perfeccion*, ó séase el de que cumplan el fin á que el Creador las ha ordenado (13). Ahora bien, como quiera que el fin de este sér compuesto de *humanidad* y de *soberanía* es un compuesto de dos fines distintos, á saber, el de *hombre* y el de *autoridad*, síguese de aquí: 1.° Debemos desear que la persona soberana pueda obtener el bien infinito á que está ordenado todo hombre, y los bienes limitados, que son otros tantos medios para obtener el bien infinito (314). 2.° Debemos igualmente desear, no sólo que su *autoridad* logre

el fin de dar la felicidad temporal á la sociedad gobernada (724), pues á esto cabalmente está ordenada la autoridad, sino tambien que ese fin le obtenga por las vías del órden, pues á esta condicion se halla subordinada toda felicidad temporal (725). Y como quien verdaderamente quiere, no puede ménos de mostrar su cariño con obras, dicho se está que debemos cooperar, en cuanto esté de nuestra parte, á que el soberano cumpla ese su fin; por lo cual, aun á costa de nuestros medros personales, y hasta de caer en desgracia del soberano mismo, debemos decirle, bien que *respetuosamente*, la verdad (*a*).

943. Cuanto hemos dicho respecto á la persona del soberano, es aplicable por otro aspecto á las personas de los súbditos adunados en la misma sociedad. Querer para ellos *el bien* significa desearles aquel bien que á todo hombre se debe en general, y ademas aquel otro bien especial que debemos á nuestros consociados: el primero de estos amores debido á todos los hombres por el derecho de universal asociacion (314), no puede llamarse *cívico*; y por esto cabalmente es ridícula aquella especie de floreo cívico de Burlamacchi cuando entre los especiales deberes del *ciudadano* pone el no ser descortés, el no molestar á los demas con un génio díscolo y fastidioso, el no tener envidia, etc., etc.,

---

(*a*) De este deber hablamos en el apéndice al *Exámen crítico*, demostrando con razones y ejemplos cómo la resistencia de una conciencia católica es el dique más verdadero, más eficaz y más prudente contra toda especie de absolutismo, lo propio en las monarquías que en las poliarquías. Sobre este punto leemos en una biografía del ilustre magistrado Olivier d'Ormesson, que apremiado por Luis XIV á ceder á cierto injusto antojo (*siendo extraordinario*, decia Colbert, *que el más poderoso monarca de Europa no pudiese llevar á término el proceso de un súbdito suyo*), mantúvose inquebrantable, y de resultas perdió la gracia del Rey, junto con su Intendencia de Soisson, por haber hablado con franqueza en la causa de Fouquet: y esto, como dice su biógrafo, no movido por lástima del procesado ni por ostentar independencia, sino porque en calidad de magistrado, pensó, y pensó bien, que ántes que satisfacer el antojo del monarca, era seguir el recto dictámen de su conciencia.

como si todas estas cosas fuesen lícitas con los que no son conciudadanos.

Es decir, Burlamacchi confundió muy poco filosóficamente los deberes del hombre con los del *ciudadano*. Sin duda *el sujeto es uno*, porque el ciudadano no puede ménos de ser tambien hombre; pero esta unidad de sujeto no basta para alterar la *esencia* de las relaciones, trasformando en meramente *cívicas* las que son relaciones *humanas*.

944. El amor cívico depende de la relacion que hay entre conciudadanos, es decir, de aquel vínculo que, ora por naturaleza, ora por libre pacto, ora por justo reconocimiento de un derecho preexistente de tercero (598), liga á dos individuos á coexistir en una misma sociedad pública. El bien que inmediatamente se busca en este género de asociacion no es otro sino el de poder vivir honestamente con mayor facilidad (722), ó en otros términos, la natural felicidad temporal. Por consiguiente, el deber que de ese género de asociacion resulta, es *cooperar á la pública felicidad bajo la direccion de la autoridad pública*. El contribuir á los gastos públicos, á la defensa comun, al descubrimiento de malhechores, á la conservacion de documentos públicos, á la formacion de procesos, á los institutos de beneficencia, á las sociedades de seguros, etc., etc., todo ello *bajo la guía del gobernante*, son actos de amor patrio, de caridad cívica. Y del propio modo que la autoridad ordenadora tiene dos maneras de mirar por la pro comun, á saber: una asegurar á cada cual el libre uso de sus derechos, otra dar á los derechos de todos direccion y apoyo (728); así tambien el amor cívico puede ejercitarse de dos maneras, á saber: una por espontáneo movimiento de un noble afan, otra por precepto positivo de la autoridad gobernante: pero sólo este segundo modo constituye deber extricto, pues el primero no es sino amor gratuito.

945. El amor á la tierra, al pueblo de nuestro nacimiento y á todo cuanto se comprende en el órden material, es tan natural consecuencia del amor debido á la sociedad en general como

del que se debe á sus individuos, los cuales ciertamente no podrian subsistir sin material apoyo (546). En tanto es, pues, *racional* el amor al territorio en cuanto amamos en él las asociaciones *morales* que en él radican: lo cual no impide que por aquel nativo instinto animal que suele avalorar los dictámenes de nuestra razon, tomemos cariño, en calidad de hombres *sensitivos*, á los lugares en que hemos visto la luz primera.

Esta juiciosa nocion de lo que llamamos comunmente *patria* nos hará comprender cuánto y cuánto la falsean y desnaturalizan ciertos propaladores de amor patrio, que se fabrican un ídolo de piedras y terrones: por ejemplo, algunos italianos que sólo porque Italia *está circundada por el mar y los Alpes*, creen monstruoso el verla dividida en varias sociedades, y serian capaces de sacrificar en interminable guerra á todos sus ciudadanos para ver de *unificarla*. ¡Singular amor patrio!

946. De la recta nocion de *patria* dedúcese óbviamente cuál sea la base del amor que la debemos. Nuestros padres formaban *parte* de esta pública sociedad cuando en ella vimos la luz primera (935): ahora pues, cuando quiera que el bien que de una parte nos resulta depende esencialmente del todo, es imposible que amemos la *parte* sin amar tambien el todo. Luego el amor de la patria no es sino una consecuencia, ó mejor dicho, una extension del amor filial.—«¿Cuál es el centro de union, »pregunta Romagnosi (*a*), cuál el primer mediador de asocia»cion? Pues es la familia... centro de donde parten los primeros »movimientos de la vida civil.»—A la patria somos deudores de la seguridad de nuestros padres y de la nuestra propia, y de todo el bien comun, físico y moral, que la patria nos proporciona: luego amar á la patria es pagar una deuda de *gratitud*. Si por añadidura seguimos formando parte de la misma patria y recibiendo de ella el amparo social, el amarla es ademas deuda de *lealtad* para con aquellos á quienes estamos obligados á auxiliar

---

(*a*) *Ist. di civ. fil.* I, VI, c. III.

en la obra del bien comun, y es ademas *interes* privado, que da fuerza al deber moral.

Y con esto dejamos indicadas las principales bases de los deberes naturales que tenemos para con la patria; deberes cuyo *ordenado* cumplimiento es cargo de la autoridad pública el promover en las voluntades de los asociados. *Ordenado* he dicho, porque claro está que hay variedad de grados en la fuerza de obligar respecto de los varios objetos comprendidos bajo la idea de *patria*, y no ménos evidente es que mayor obligacion hay al todo que á la parte, y mayor á la parte inteligente que á la parte material, y á la ordenadora que á la ordenada, etc., etc., segun y conforme las leyes que regulan el valor proporcional de los derechos (363).

947. Cuando la autoridad, despues de infundir en el corazon de los súbditos el respeto debido á la misma, sabe ademas infundirles amor á la persona del gobernante, y concordia en el mirar por la pro comun, y adhesion á las instituciones y aun al territorio de la patria; cuando todo esto lo consigue por medio de evidente justicia en sus disposiciones y excitando con todos los objetos sensibles la imaginacion de los súbditos de modo que se la encamine hácia bienes que la razon sancione; entónces no puede ménos de erigirse en la totalidad de los súbditos un cierto impulso uniforme, una perfecta unidad social que hace del pueblo un invencible escudo contra la más adversa suerte, y le asegura, cuanto cabe en esta baja tierra, una existencia tranquila é inalterable.

Tal es el fruto de la *educacion cívica de los pueblos*. Si aquí se nos preguntase ahora acerca de los derechos de la autoridad pública sobre la educacion doméstica, medio tan eficaz para adunar las voluntades, respondo que la solucion de este problema debe quedar para cuando fijemos los derechos de la patria potestad, que será asunto del libro VII, al tratar de las sociedades especiales.

ARTÍCULO IV.

Deberes de la sociedad en el perfeccionar cívicamente el órden material.

SUMARIO.

948.—*Asunto de este artículo.*—949. *¿Cuál sea la ley de justicia en los contratos bilaterales?*—950. *Lo es la igualdad de los valores.*—951. *El* valor *tiene bases reales, no sujetas á mera opinion.*—952. *Son sus elementos:* 1.° *La estimacion pública;* 2.° *su mayor ó menor abundancia;* 3.° *la mayor ó menor facilidad en adquirirlo;* 4.° *y principalmente su utilidad.*—953. *Análisis del* mútuo.—954. *Qué cosa sea* préstamo *de objeto* que no se pierde por el uso—955. *y por el contrario,* del que se pierde por el uso.—956. *Leyes diversas de estas dos especies de préstamos: en el segundo se trasfiere* el dominio *de la* cosa.—957. *El dinero es cosa que* se pierde con el uso; *primera ley que de aquí se sigue.*—958. *Ley del* mútuo: *equivalencia entre la promesa y el contante.*—959. *A veces no existe esta equivalencia,*—960. *ora porque la promesa es de poco valor, y esto por tres causas;* —961. *ora porque el contante tiene un valor superior á la cifra, en razon á ser* fructífero.—962. *Ilusion del que prefiere siempre el contante á la promesa.*—963. *Tres objeciones de Turgot.*—964. *Respóndese á la* 1.ª *que envuelve injusticia ó contradiccion; á la* 2.ª *que confunde la cuestion; á la* 3.ª *que es puro egoismo. Deber de prestar.*—965. *La usura es abominada con justicia, diga Bentham lo que dijere.*—966. *Del* interes legal: *su nocion exacta.*—967. *El comercio es un bien* individual, social, universal,—968. *segun el designio mismo del Criador.*—969. *Luego la sociedad debe procurar sus aumentos:*—970. *principal medio, facilitar los préstamos,*—971. *no con prescripciones positivas, sino con medios indirectos,*—972. *tanto más cuanto más crezca el comercio,*—973. *y se cambien las ideas.*—974. *La tasa del premio recae justamente sobre el mutuatario*—975. *y el mutuante puede exigirlo con justicia.*—976. *Es laudable la tasa del* interes legal,—977. *pero no por las razones que alegan los descreidos.*—978. *Epílogo de la materia del interes privado y del* interes legal. —979. *Aseguracion de la propiedad*: prescripcion.

948. Á tres pueden reducirse los elementos materiales de la sociedad, á saber: *poblacion*, *territorio*, *riqueza*. Tratado, pues, del presente artículo será inquirir los deberes de la sociedad en el conservar y acrecentar poblacion, territorio y riqueza

sociales. Pero, bien mirado, la poblacion y el territorio pertenecen más propiamente al órden *político* que al *civil* (736), ó séase, contribuyen más á perfeccionar la unidad y eficacia de la sociedad que á los individuos en sí mismos y en sus mútuas relaciones.

Reservando pues para el próximo libro el tratar esos puntos del órden *político*, nos limitaremos aquí á exponer los deberes de la sociedad en el regularizar y perfeccionar las relaciones comerciales entre los conciudadanos. Al efecto, consideremos los dos órdenes de bienes que la asociacion procura á los individuos: 1.° aumenta sus riquezas con medios *físicos* y con medios *morales*; 2.° les asegura posesion pacífica por la ley de la *prescripcion*. El examinar cuáles son los más *adecuados* entre los varios medios físicos con que la sociedad puede acrecentar la riqueza, es asunto propio de la estadística y de la economía política; bástenos á nosotros recordar que siendo la riqueza, en el órden material, un *verdadero bien útil*, debe la Autoridad promoverlo, empleando especialmente aquellos medios inferiores de suyo á las escasas fuerzas individuales (728), como lo son, por ejenplo, correos, caminos, diligencias, telégrafos, barcos, vapores y tantos otros medios de comunicacion pronta y segura. Sí: benemérita será la Autoridad que multiplique estos auxiliares de la civilizacion. Y acerca de esto no tememos oposicion alguna, como no sea la de muchos adoradores del tiempo presente para quienes estos conceptos pertenecen á la novísima doctrina del progreso que, segun ellos, fué ignorada totalmente por la Edad-Media. Á estos tales recomendamos que lean, por ejemplo, el opúsculo *De Regimine Principum*, atribuido á Santo Tomás, y allí verán con cuánto celo en aquellos tiempos *de oscurantismo* se recomienda á los Príncipes que procuren la salubridad de los lugares (cap. 2), la abundancia de víveres (c. 3), la amenidad de los campos (c. 4), la riqueza del Erario público (c. 5), el mejoramiento de los pastos (c. 6), la suficiente circulacion monetaria (c. 7), las fortificaciones (c. 11), la seguridad y comodidad de los ca-

minos públicos (c. 12), el sistema de pesos y medidas (c. 13 y 14), la asistencia á los pobres (c. 15), etc., etc. Aprendan ó recuerden todo esto los sistemáticos despreciadores de la Edad-Media, fanáticos admiradores de los tiempos modernos.

Pero á nosotros incumbe principalmente tratar de los medios morales con que la autoridad puede y debe regular y perfeccionar las relaciones comerciales entre los súbditos. Sobre esta materia ocúrrenos por de pronto la muy árdua cuestion acerca del *interes legal*, complicadísimo problema, sobre el cual sabido es lo mucho y muy ardientemente (*a*) que se ha disputado. ¡Quiera Dios, pues, que apoyados en los principios de derecho natural hasta aquí expuestos sistemáticamente por nosotros, logremos esclarecer y fijar bien las nociones comunes acerca de esta materia, seguros de que en ello prestaríamos obsequio no escaso á la causa de la verdad y de la sociedad.

Al efecto, preciso nos es definir con extension la idea exacta del *contrato oneroso*, que en otra parte (415) nos hemos limitado á bosquejar, para aplicarla al *préstamo* y al *mútuo* entre particulares y despues en la esfera de la sociedad pública.

949. Recordemos ante todo que la idea de *contrato* expresa tanto como *convencion libre*, es decir, no dictada por violencia ni necesitada por derecho preexistente. Siendo esto así, tendremos que en los contratos *onerosos*, cada cual de las partes ha de entenderse que cede *libremente* aquellos derechos que equivalgan á los cedidos por la otra parte contrayente; porque si la cesion no es libre, el *contrato* carece entónces de una condicion esen-

(*a*) Sobre esto ha sucedido por lo comun que, miéntras los economistas, singularmente los descreidos, han tratado de justificar no ya sólo el *interes legal*, sino la *usura*, los católicos se han inclinado más bien á reprobarlo. Pero aun para estos mismos las necesidades de los tiempos y las últimas respuestas de la Sagrada Penitenciaria han producido incertidumbre y dubitacion. Si pues nuestras doctrinas filosóficas lograsen demostrar la justicia con que los católicos han detestado la usura sin perjuicio de legitimar el *interes legal*, habríamos obtenido una importantísima *conciliacion* sin ofensa mínima de la verdad.

cial, y por consiguiente, léjos de transferir dominio ante la razon y la conciencia, está viciado por injusticia radical (XLIX).

950. Ahora bien ¿cuál se supone ser en los contratos *onerosos* la voluntad de los contrayentes?—Pues es, no la de *dar*, sino la de *permutar* (415); es decir, la de obtener algo *equivalente* á lo que cada cual de ellos cede. Por consiguiente cuando quiera que, destruida ó mermada por fraude, fuerza ó miedo la libertad de una de las partes, se le arranca algo que ella no quisiera ceder, la adquisicion del cesionario es tan injusta como la del ladron á quien el caminante cede la bolsa para salvar la vida. Pero no así cuando el cedente hace su cesion *libre* y *liberal*, pues en virtud del albedrío con que puede cada cual ceder aquellos de sus derechos que sean enagenables, á nadie, *por derecho meramente natural*, se le puede impedir que voluntariamente enagene lo que quiera de lo suyo (*a*).

951. Pero ¿qué debemos entender por *equivalente*? Segun el economista Turgot, la materia del contrato de compra y venta no tiene otro valor sino el que arbitrariamente le atribuyan los contrayentes (*b*); pero esto es alterar las más claras nociones, confundiendo el valor *objetivo* y el *sujetivo*, ó séase el precio *real* y el precio de *afeccion*. Si el valor de las cosas pudiera depender siempre de estimacion arbitraria, no habria posible justicia objetiva en los contratos, sino que medida de la justicia ó injusticia de todos ellos lo sería *únicamente* la conciencia de las partes; y entónces tendríamos que la reprobacion conque todo el género humano estigmatiza los contratos leoninos, deberia contarse entre las preocupaciones del vulgo. Y tal en efecto parece ser la opinion de Turgot.

952. Pero nosotros no podemos admitir semejante arbitra-

(*a*) Sin embargo, el derecho *positivo* puede á veces amparar con ciertas garantías el puro derecho natural; y este amparo, en el caso de que tratamos, es prudentísimo.

(*b*) Véase su *Memoria sobre la usura* en las obras de Bentham, t. III.

riedad, sino que léjos de eso, en analizando con mediana atencion la verdadera idea de los *valores*, hallamos la exacta nocion de la *equivalencia*. Que la *estimacion* de los hombres sea uno de los elementos de la idea de *valor*, es indudable, pues en efecto dícese que *vale más* aquello que más se estima por el comun de los hombres. Pero ¿es absolutamente libre esta estimacion?—¿Puedo yo, en efecto, arbitrariamente juzgar (*a*) (pues quien dice *estimacion*, dice *juicio*) que un odre lleno de aire vale lo mismo que lleno de aceite?—Basta interrogar á la conciencia para oir respuesta negativa. ¿Y esto porqué? Porque el aire es cosa que se halla á disposicion de cualquiera, y el aceite ha menester de trabajo para cosecharlo y de cuidado para conservarlo. Pero el que una cosa no sea comun, y el que cueste trabajo adquirirla, ¿son en sí razon primera de estimacion? No por cierto. La estimacion es un juicio aprobativo, y la aprobacion presupone un *bien* en la cosa aprobada. Es así que en las cosas materiales el bien consiste en que sean *útiles*, (ó séase, como dice Rossi (*b*), «el valor no es otra cosa sino lo útil en su relacion es»pecial con la satisfaccion de nuestras necesidades);» luego una cosa *absolutamente* inútil (*c*) no puede tener valor alguno; luego

---

(*a*) Es de notar que Turgot, y otros muchos *utilitarios*, confundiendo la tendencia de la voluntad con el juicio de la razon, infieren de *querer* yo más bien pagar la usura que renunciar al provecho que me prometo de mi empréstito, que para mí, es decir *á juicio mio*, el dinero que tomo prestado equivale al que he de devolver, con más las usuras.

(*b*) Véase su *Econ. polít.*, t. I, lecc. 3.

(*c*) Digo *absolutamente* para distinguir las dos especies que hay de *utilidad*; pues cosas hay que proporcionan un bien *real*, y otras un bien de *opinion*, como por ejemplo las piedras preciosas no mejoran *realmente* á quien las tiene, sino sólo le sirven de adorno; de manera que son *útiles para adornar*. Pues bien, yo llamo *absolutamente* inútil á lo que carece de estas dos especies de utilidad Véase á este propósito la *Econ. política* de SAY, t I, c. I, y al final del t. III, Epitome, sobre la palabra *valor*, donde le hace consistir únicamente: 1.º En la *utilidad*, *que determina la demanda*; 2.º en los gastos de produccion, que limitan la extension de la demanda.

primera base del valor de un objeto es su *utilidad*; el que sea raro, el que cueste trabajo adquirirlo son circunstancias que aumentan su precio, y sirven de fundamento á la opinion comun para apreciarle conforme á ellas.

Ahora bien, es así que los contrayentes no son libres de cambiar en este punto la naturaleza de las cosas; luego no son libres de cambiar su valor, ó séase el juicio que generalmente se forma de ellas. Que si uno de los contrayentes, al ver al otro necesitado, se aprovecha de esta necesidad misma para llevarle un precio superior al que deba tener la cosa conforme á las antedichas circunstancias, comete en realidad una injusticia, y á los ojos de un tercero su contrato es evidentemente injusto, diga Turgot lo que quiera (*a*), pues que en resúmen uno de los contrayentes habrá sido despojado de un derecho que voluntariamente no habria cedido á causa de *ver* que no recibia en cambio el *equivalente* (*b*).

Concluyo, pues, que la *equivalencia* tiene bases reales, por más que sean variables, como lo son todas las demas relaciones de hecho que dan orígen á los varios derechos individuales (343, 347). Añado que la *equivalencia* es condicion esencial de todos los contratos onerosos, fundada no en las voliciones *positivas* de los individuos sino en sus *juicios*, y por consiguiente que es una exigencia de la naturaleza misma del contrato y de la natural igualdad que existe entre los hombres (344 y sig.) Injusto es,

---

(*a*) Véase en las obras de Bentham. t. III, p. 29.

(*b*) SAY (en su *Econ. polit.*, t. I, p. 17), censura á GENOVESÍ porque fundado en que la mercancia que se desea es más necesaria al deseoso que la que quiere dar en cambio, define el comercio: *cambio de lo supérfluo por lo necesario.* «Esta es, dice, una sutileza: en todo comercio, »que no es una estafa, el cambio debe recaer sobre valores equivalen- »tes..... etc.»—Hasta el mismo PROUDHON ha prestado aquí homenage al sentido comun diciendo (véase la *Voix du peuple* del 21 de Junio de 1850) que—«cada uno debe dar y recibir valores iguales; que el cambio »desigual es una idea contradictoria; y que el consentimiento universal »le llama *fraude y robo*.»

por tanto, todo contrato oneroso donde no haya perfecta equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe.

953. Fijadas ya las bases de justicia respecto del contrato oneroso, apliquémoslas ahora al *préstamo*, ó séase *mútuo*. Suele llamarse con este segundo nombre al *préstamo de dinero*; y por consiguiente, para conocer bien sus leyes, hay que definir ántes qué sea *préstamo*, y qué *dinero*.

954. Llamamos *préstamo* un contrato por el cual se transfiere temporalmente el derecho sobre una cosa material: *prestar*, por consiguiente, significa ceder á otro el derecho de disponer momentáneamente de algo que despues ha de restituirnos. Veamos ahora qué *cosa* puede ser esta sobre la cual el prestamista cede por algun tiempo su derecho. Cuando yo te presto, por ejemplo, un libro ¿te he cedido el dominio del libro? No, porque si así fuera, tú podrias quemarlo, y no lo puedes, porque tu obligacion es devolvérmelo intacto. Por consiguiente, al prestarte yo el libro, te cedo no el *dominio* del libro, sino el *uso*, ó lo que es igual, te hago dueño, no del libro, sino de usar el libro. Esto significa prestar un libro.

955. Pero no es un libro lo que me pides prestado, sino un pan para comer tú hoy, con promesa de restituírmelo mañana. ¿Me dirás que tu intencion ha sido devolverme el mismo pan que yo te he prestado?—Extraña pregunta, me replicarás: está claro que yo no puedo restituirte mañana el mismo pan que me he comido hoy.—Pues no es tan extraña como te figuras la pregunta, porque cabalmente de la distincion que hay entre el empréstito de cosa que se consume usándola y de cosa que no se consume por el uso, nace otra distincion que está muy léjos de ser, como le parece á Turgot, una abstraccion ridícula (*a*).

956. Síguese de esta distincion que cuando yo *presto*, pue-

(*a*) «Tentacion de risa da el oir fundar la legitimidad del inquilina»to, etc. ¿Por ventura es posible fundar *en semejantes abstracciones* las »reglas de la moral y de la probidad? No, no. . . etc.)» (L. c. pág. 297).

do ceder el *uso* sin ceder la cosa; pero cuando doy en *mútuo*, cedo juntamente con el *uso* la cosa misma. Perdóneme el lector la nimiedad en que quizás incurro al explicar esta materia para fundar la enunciada distincion.

Hay, pues, una diferencia *objetiva* entre esas dos especies de préstamo; y esta diversidad de respectivos objetos engendra diversidad notable tambien en sus respectivas leyes morales. Veámoslo.

Y al efecto, esclarecida ya la idea del préstamo, y explicadas sus dos especies, investiguemos ahora qué cosa sea *dinero* para saber á cuál de estas dos especies pertenece, y por consiguiente qué leyes morales deben regir en materia de *mútuo*, ó séase préstamo de dinero.

957. ¿Qué es *dinero*, ó séase *moneda*? ¿no es más que metal acuñado? No ciertamente, porque en este caso cualquier medalla seria moneda; y por otra parte, sabido es que en muchas partes ha existido, y aun existe hoy dia mismo, moneda que no es de metal. La esencia de la moneda no consiste, pues, en la materia de que esté fabricada, sino en que indica (*monet*) y trasforma un valor. Este *vehículo* de comercio ha nacido ó se ha introducido en todas las naciones comerciantes por la imposibilidad de realizar las transacciones mercantiles por medio de *permutas* (*a*) ú otros equivalentes; y el haberse adoptado comunmente el metal, ha sido por la ductilidad, duracion, divisibilidad y precio que hacen de esta materia la más apta para recibir y conservar el *signo* de los valores por ella representados, así como para expresar exactamente sus varios grados de cantidad y calidad (*b*).

Por aquí se ve en qué consista el uso de la moneda. Si qui-

(*a*) Véase á J. B. SAY, *obra citada*, t. II, p 1 y sig.

(*b*) Quien desee alguna nocion filosófica sobre la moneda, lea el citado SAY, t. II, c. 21 del l. I, ó á *de Lucca*, ú otros economistas modernos que tratan bastante de este punto.

siese yo adquirir, por ejemplo, con el valor de mis casas ó tierras algun género en las Indias, tendria que trasportarlas allá, lo cual seria imposible; pero mediante la moneda que obtengo con vender aquellas mis fincas en Europa, trasporto en reducido volúmen su valor á las Indias (*a*), y entregando allí este valor al negociante, recibo de él en cambio la mercancía que deseo. Tenemos, pues, que el uso de la moneda, como tal *moneda* (*b*), consiste en que pasa de mano en mano á cambio de valores recibidos. Puedo sin duda convertirla, si me place, en medallas ó en muebles y utensilios; pero entónces no la usaré como tal *moneda*, sino como *metal*: la moneda, pues, no vale como tal sino cuando *corre* trasportando *valores* (*c*).

Esto asentado, fácilmente se ve que el *préstamo de moneda* pertenece á la segunda especie de las dos indicadas, es decir, al préstamo de cosa que se pierde usándose (*d*), pues claro está que cuando yo paso á manos de otro una moneda en cambio de valores que él me cede, yo la pierdo, y por consiguiente no puedo

---

(*a*) «El dinero no es sino el *vehículo del valor* de los productos.»—Así dice Say en su obra citada, y por eso en el Epítome, al fin del tomo III, define la moneda—«*una mercancía que sirve de instrumento para los cambios.*»

(*b*) «Semejantes al aceite que facilita los movimientos de una má»quina, las monedas, derramadas en todas las ruedas de la industría. »facilitan los movimientos de la misma, que sin ellas quedaria parada.» (Say, *Econ. polit.*, t. I, p. 29.) Y en la misma obra, p. 177, dice tambien: «¿Para qué queremos el dinero? ¿no es para comprar primeras materias »ó comestibles?... *La moneda, como tal moneda, no sirve para otra cosa...*»

(*c*) «La moneda es una mercancía que está perpétuamente en *circu»lacion*, pues nadie la quiere para consumirla, sino para cambiarla de nuevo.» Say, *Epítome*, t. III, p. 303.

(*d*) «Nótese (dice el mismo Say, t. I, p. III) que esta parte del capi»tal se desnaturaliza de todo punto... El *dinero*, los granos y provisio» nes de toda especie se disipan completamente.»—Como aquí se ve, Say pone la moneda entre los granos, no entre los instrumentos. Y ciertamente, dado que la *moneda no es sino el vehículo de los valores*, resulta imposible que, trasportado un valor á manos de mi vecino, continúe estando en las mias.

restituirla *idéntica* al que me la prestó; porque si tuviese que restituirle la misma *idéntica* moneda, no podria yo usarla, y en este caso, de nada me serviria el haberla yo tomado prestada como tal *moneda*.

Ahora bien, siendo así que la voluntad de los contrayentes es lo que determina la cantidad de los derechos que cede cada cual de ellos (415); y como quiera que en el préstamo de cosa que *no se consume por el uso*, el prestamista no cede sino meramente el *derecho* SOBRE EL USO (954), claro está que en esta especie de préstamo, el *dominio* SOBRE LA COSA permanece en manos del mutuante; y por el contrario, como quiera que en el préstamo de cosa que se *consume usándose*, el mutuante entiende que el mutuatario puede hacer de ella lo que quiera, con tal de que al tiempo convenido le restituya el tanto de la *misma especie*, no ya la misma *individual* cosa, que precísamente ha cedido él para que se consuma, claro está que el mutuatario aquí se hace dueño absoluto de consumirla como bien le parezca; y por consiguiente, en esta especie de mútuo hay *entera* traslacion de dominio, por *natural necesidad* procedente de la naturaleza misma de la cosa prestada, salvo la obligacion de restituir el equivalente.

958. Pues á esta doctrina sobre el *mútuo* apliquemos ahora la ley del contrato oneroso que ántes hemos expuesto (949), y hallando que esa ley se reduce en sustancia á que haya *perfecta igualdad entre lo que se da y lo que se recibe*, investiguemos qué es lo que se da y se recibe en el contrato de *mútuo*. Pues se da *dinero*, y se recibe *promesa* de restituirlo; ¿hay aquí perfecta igualdad? Turgot responde absolutamente que no (*a*); pero este lenguaje absoluto prueba que ese autor ni ha observado el hecho ni lo ha juzgado rectamente. En cuanto al hecho, es cotidiano, pues todos los dias en efecto estamos viendo que un ban-

(*a*) «Suponer que una cantidad de 1,000 y una promesa de 1,000 tie»nen exactamente el mismo valor, es una suposicion más absurda toda»via.» etc. (*Memoire* etc. c. 1, p. 298).

quero recibe dinero á cambio de promesa que el da; y esta su promesa se le recibe no sólo como *equivalente* del dinero que se le da, sino como *mejor* que el dinero (*a*). En cuanto á la razon porque Turgot acusa de absurdos á sus adversarios, es tan errada como ridícula. «Si la promesa, dice, equivale al dinero ¿para qué tomarlo prestado?» Con semejante raciocinio pudiera demostrar que el pan y el dinero con que le compramos, no son equivalentes, porque si lo son ¿porqué permutarlos?—Porque el pan, nos responderia aquí Turgot, produce su efecto y tiene un uso diverso del dinero.— Pues la promesa y el dinero, replico yo, están cabalmente en el mismo caso, tienen uso diverso; el dinero corre por todas las manos, y se subdivide segun la infinita variedad de necesidades, miéntras que la promesa no tiene valor sino para quien puede conocerla y usarla; y este valor de la promesa depende, en gran parte, de formalidades que no cabrian en cualquier contrato de compra y venta. Luego la diferencia entre el dinero y la promesa está esencialmente en el *uso*, no en el *valor*, y por consiguiente nada impide que la una *equivalga* al otro.

959. Pero bien que Turgot se equivoque al afirmar *en absoluto* que la promesa *jamas* equivale al dinero, no por esto ha de decirse que equivalga *siempre*; pues, en efecto, como lo demuestra el mismo autor con algunas razones, hay casos en que la promesa tiene ménos valor: el yerro del economista frances consiste sólo en el confundir todos los casos, y en suponer que sus adversarios no saben distinguirlos (*b*).

La verdad aquí es que en el *mútuo*, unas veces la promesa

(*a*) «Una letra de cambio ó un billete... tienen un valor... á veces este valor aumenta.» (Say, t. II, p. 126 y sig.)

(*b*) Por ejemplo, cuando atribuye (c I, p. 297) á sus adversarios la condenacion de toda especie de interes, hasta cuando el prestamista pierda *las inmensas ventajas que pudiera haber reportado del dinero que prestó*. Debiera saber Turgot que hay muchos moralistas estimables que permiten un justo interes por el *peligro* y por el *lucro-cesante*.

equivale al dinero, otras vale más que el dinero, y otras vale ménos; y por consiguiente, la ley general del *préstamo*, aplicada al de dinero, ó séase al *mútuo*, es tan varia como los casos á que puede aplicársela. De aquí resulta que hay que expresarla condicionalmente, diciendo: CUANDO LA PROMESA EQUIVALE AL DINERO, *el mutuante no puede llevar interes al mutuatario.* Es decir que el derecho del prestamista á cobrar intereses, está en proporcion de lo que merme el valor de la promesa, ó de lo que aumente el del dinero.

960. Ahora bien, ¿de qué elementos depende el valor de la promesa? Pues depende de la *lealtad* y de la *solvencia* del mutuatario, y ademas depende de las *precauciones* con que el mutuante se asegure. La *lealtad* del mutuatario puede constar en dos maneras: 1.ª por la *probidad* que le muestre dispuesto á cumplir en conciencia; 2.ª por la *utilidad* que le muestre interesado en no faltar á su promesa, pues más de loco que de desleal tendria el negociante que por un pequeño lucro de presente quisiera arriesgar todo su crédito en el porvenir. II. En cuanto á la *solvencia*, puédesela garantizar por medio de hipotecas ó prendas que no dejen duda alguna razonable. III. Por último, las *precauciones* dependen, ora de las particulares diligencias que haga el mutuante para asegurarse, ora más principalmente de las que le suministre la autoridad pública, pues cuanto más sólida sea esta en sus bases y más pronta en amparar el derecho del mutuante, así será más infalible la promesa del mutuatario. Dicho queda con esto que los préstamos serán tanto más arriesgados cuanto más flacos políticamente sean los gobiernos, ó más desacreditados los tribunales, ó más lenta la administracion de justicia. Sin duda, en todos estos casos puede mermar el valor de la promesa, y no ser igual al del dinero contante.

961. El contante puede tambien aumentar en valor cuando se le destine á multiplicarse por industria ó comercio; pues en este caso el préstamo equivale al *capital con más los frutos*, y por eso no hay moralista sensato que niegue que en la pro-

mesa de restituir un capital apartado del tráfico para darse en préstamo, débese añadir al dinero recibido los frutos (*a*). Pero tan cierto como es que en muchos casos puede el dinero fructificar por la industria del que le emplea, eslo no ménos que cuando falta *voluntad* ó *modo* de emplearlo, el dinero es *per se* infructífero, (*b*) y por consiguiente ilícito es, en virtud de la ley de igualdad en los contratos, gravarle con intereses (958).

962. Lo que acerca de esta materia suele producir engaño,

(*a*) Esta es doctrina de los escolásticos, y al burlarse de ella Bentham en su carta sobre la usura, mostró bien que, ó no los habia leido, ó no los habia entendido. Para decir que el dinero es en sí *infructífero*, no habia necesidad de salir con la bufonada de que Aristóteles *buscase en él los órganos de la generacion*. Sí: el dinero es *infructífero*, y lo es cabalmente por la misma razon con que Bentham pretende demostrar que no: si para sacar fruto del dinero necesitaba Aristóteles comprar una oveja, claro está que si no la compraba, no sacaba fruto alguno. Pues esto cabalmente significa ser el dinero *infructífero per se*. Y aquí tiene Bentham porqué los economistas mismos están de acuerdo en que para tener por formado un capital no basta acumular un valor, sino que hay ademas que emplearle reproductivamente, etc. Esto mismo que han visto los economistas en pos de Aristóteles, lo ha visto tambien Proudhon, á quien ciertamente no cegaria su amor al catolicismo, cuando dice que *todo producto viene del trabajo, y que recíprocamente todo capital es improductivo*. (Véase el *Débats* del 3 de Marzo de 1849). Aquí verá el lector cómo á despecho de los siglos y de las preocupaciones sabe abrirse camino la verdad de la naturaleza y la de los hechos, por más que la razon anublada no acierte á inferir siempre sus consecuencias.

(*b*) «El oro y la plata dejan de ser productivos desde que la industria cesa de emplearlos» (SAY, *Econ.*, t. I, p. 32). En el t. II tambien, p. 243, demuestra el mismo autor que el dinero *per se* es un valor que se deteriora: «la moneda, dice, no es una renta anual.....» «Esta plata »circulaba el año pasado y el anterior, y en el siglo último. Y aun si »el valor de este metal ha bajado, la nacion está en pérdida.»—Por el contrario «hay un trabajo ejecutado por el suelo, por el aire, por el »agua, por el sol; trabajo en que el hombre no tiene parte alguna, y que »sin embargo concurre á la creacion de un nuevo producto que se reco»gerá al tiempo de la cosecha. Pues á este trabajo llamo yo el *servicio »productivo* de los agentes naturales.» (*Ibid*, p. 33). ¿Y habrá quien insista en que el capital metálico es productivo al par de las tierras y de las casas?

es el hecho de inspirarnos mayor confianza lo que *realmente* tenemos en nuestro poder que lo que *esperamos* de otro. Pero como quiera que esta *mayor confianza* se funda muchas veces en un simple antojo de nuestra *imaginacion*, que nos presenta peligros en las cosas lejanas miéntras quizás no ve los que tiene encima, claro está que no puede servir de base *racional* ante la conciencia, la cual debe regirse por razon, no por imaginacion. *Racional* digo porque, siendo los derechos como lo son un resultado del estado real de las cosas, no pueden tener otro fundamento sino la verdad real, y como quiera que los falsos peligros son cosas que no existen realmente, no pueden ser fuente de derecho ni constituir títulos para dañar al derecho de tercero. El dinero que tengo guardado en mi gabeta, no por sólo eso está más seguro que en la gabeta de mi vecino, pues se me puede estafar ó robar como á otro cualquiera; y si bien es cierto que en tal ó cual caso yo puedo justamente recelar de la probidad ó de la prudencia de mi vecino, no lo es ménos que en tal otro puedo tener más confianza en él que en mí para guardar mi dinero, por ejemplo, si mi casa está en despoblado, ó si sospecho de mis criados, etc. De aquí cabalmente el que en ciertas ocasiones recibamos como un gran favor hallar persona que se encargue de guardar nuestros fondos. Concluyamos, pues, que cuando la promesa es *firme y segura*, equivale al dinero; y si algun valor queremos dar á los *imaginados* peligros de la promesa, compensémoslos con los que cabe tambien *imaginar* en el dinero contante, y hallaremos que aun en este caso de imaginaciones puede darse equivalencia en el producto ó suma final.

963. Aquí Turgot nos arguye: «Y si despues de haber ca»recido yo de mi dinero durante años, por haberlo prestado, me »encuentro al fin y al cabo con la misma idéntica suma que »presté mientras que el mutuatario se ha enriquecido con ella »¿cómo se quiere que yo preste á nadie un céntimo?—Esta objecion se resuelve en las tres siguientes, á saber: 1.ª Si mi dinero fructifica para el mutuatario, tengo derecho á percibir una

parte de los frutos. 2.ª El que presta, pierde, al perder el uso de su dinero, una utilidad real. 3.ª Si con prestar, nada he de ganar, ninguna razon tengo para prestar. Examinemos estas tres proposiciones.

964. En cuanto á la primera, ó es contraria á la independencia natural, ó es contradictoria en sí misma: 1.º, si la frase *mi dinero* significa *el dinero que fué mio*, claro está que *ahora ya no es mio*, y por consiguiente no puedo sin gravísima injusticia exigir que fructifique para mí un dinero que es de otro (406 y sig.), ni que su industria ceda en provecho mio, pues tanto valdria hacerlo mi esclavo (406). 2.º Pero si aquella frase *mi dinero* significa que sigo siendo dueño del dinero que he prestado, entónces el contrato no ha sido de *préstamo* sino de *parcería*, lo cual es contradictorio. Sin duda yo soy muy dueño de hacer un contrato de *parcería* y no de *préstamo*: lo que no puedo es hacer que el préstamo sea parcería. Por consiguiente, la primera proposicion es injusta ó contradictoria.

En cuanto á la segunda, peca por cambiar los términos de la cuestion, y de consiguiente, por confundir sus reglas propias. Veámoslo. Ó el mutuante no se proponia negociar con aquel dinero, es decir, *no usar* de él, y en este caso el *perder su uso* es no perder nada; ó lo reservaba para emplearlo en alguna especulacion ventajosa, y entónces puede muy bien percibir alguna compensacion proporcionada á la probabilidad del lucro que pierde. Por esto cabalmente muchos moralistas consideran legítimo el interes de préstamo que haya de durar largo tiempo (*a*), pues esta misma duracion puede hacer que el préstamo perjudique al mutuante, alterando de un modo imprevisto las circunstancias del contrato.

Por último, en cuanto á la tercera proposicion, es hija de este *egoismo* hoy dominante, cuyos principios y consecuencias admiten y fomentan los sofistas contemporáneos *con tan poca filantro-*

(*a*) Véase GREGORIO, *De usura*, y otros varios.

pía. ¿Es ó no cierto que debo yo querer para otro el bien que para mí quiero? (314 y sig.) ¿Sí? Pues debo hacerle bien cuando lo puedo sin perjuicio mio: es así que el dinero infructífero puedo prestarlo sin daño mio alguno, cuando la promesa es *segura*; luego en estos casos debo prestar, y mi deber estará aquí en proporcion de la necesidad de quien me pide prestado y de las obligaciones que con él me unan.

965. Por aquí se ve cómo el haberse considerado siempre la usura no ya solamente como cosa mal vista sino como abominable, nace, no de envidia, ni de fanatismo, ni de inercia, ni de aficion á la hacienda agena, ni de piedad mal entendida, ni de otros semejantes errores del vulgo, como dice Bentham (*a*), sino del sentimiento innato de benevolencia y de justicia grabado en el corazon del hombre; sentimiento que nos hace ver en el usurero, ora un hombre sin corazon, si pudiendo, no quiere socorrer á otro; ora un hombre sin *fé* ni *justicia* si finge ceder lo que presta miéntras se cobra lo que cede (*b*). Y si á este indigno proceder se agrega el daño que causa el usurero á toda la sociedad; si se medita en que la usura es, como dice con bella frase Bargemont (*c*), el gusano roedor de los infelices, se comprenderá cuán en su derecho está la sociedad al tratar de poner freno á estas arpías, con la misma solicitud, cuando ménos, que á los rateros y ladrones. Que *está*, digo, la sociedad *en su derecho*, porque el que se pueda ó convenga reprimir la usura es cuestion de la competencia del político *material*, no del *moral*.

966. Pero debe aquí advertirse que una cosa es enfrenar al usurero, y otra tasar los intereses legales del dinero: las leyes contra la usura se proponen abolirla ó disminuirla al ménos, para

---

(*a*) Carta X, p. 268 y sig.

(*b*) Y sin embargo Bentham los califica de «hombres no sólo inocen»tes, sino aun estimables. .. perseguidos por una reprobacion que no »debiera caer sino sobre aquellos precisamente que observan conducta »opuesta.» (*Carta* VI, p. 261).

(*c*) Conde de Bargemont, *Economía política cristiana*, t. II, c. 19.

proteger contra la desapiadada codicia del logrero á los *individuos*, miéntras que las leyes relativas al interes legal nacen de consideraciones de otro órden muy distinto, pues se proponen *perfeccionar la sociedad*; por tanto, las primeras de esas leyes pertenecen al órden de *tutela*, y las segundas al de *cooperacion* social (727 y sig.) Para ilustrar este punto, conviene echar una ojeada al comercio (*a*) en sus relaciones con el bien material de la sociedad.

967. ¿Es *per se* el comercio un verdadero bien en la sociedad material? Indudablemente lo es, y por varias razones: 1.ª Gracias al comercio, *los individuos* participan de las producciones de todo el globo, y tienen *realmente* bajo su dominio á todas las criaturas inferiores: el europeo, sin moverse de su gabinete despoja de sus pieles á los tigres del África, recibe de Moka y Ceilan el tributo de sus ricas especias, labra con oro del Perú su vajilla y se adorna con los diamantes de Golconda y con las perlas de Comorine: en resúmen, es dueño de la tierra. 2.ª La *sociedad* particular es deudora al comercio del acrecentamiento incesante de su tesoro, pues que por el comercio cambia lo supérfluo por lo necesario, y trafica no sólo con el producto de sus tierras, sino tambien con el de sus brazos, resultando de este perpétuo contacto entre pueblo y pueblo la comunicacion recíproca de todas las artes bellas y útiles. 3.ª No sólo perfecciona el comercio la material cultura de cada sociedad particular, sino que es ademas principio eficacísimo de universal asociacion, y produce entre pueblos y pueblos una comunicacion de buenos oficios con que verdaderamente se cumple el precepto de universal caridad humana internacional.

968. Por aquí se ve cómo el comercio, que en manos del

(*a*) Por la palabra *comercio* entendemos aquí el movimiento de capitales de una sociedad, ora se considere el *tráfico* propiamente dicho, ora las *transacciones* mercantiles. Entendemos igualmente por *capital* la suma de valores destinada á emplearse en producir riqueza.

individuo suele ser instrumento de codicia, y en las de las *sociedades particulares* instrumento de material utilidad, ha sido en los designios del Sumo Hacedor un vínculo material entre las naciones destinado á enlazarlas con aquellos otros vínculos, harto más suaves, de asociacion universal (*católica*); es decir, con la unidad de fé y de amor (LXIII y en otros pasages). Por medio de la distribucion de productos diversos entre las varias naciones, quiso la Providencia infinita obtener de las sociedades dispersas lo que de los individuos obtiene por la varia distribucion de necesidades, facultades é inclinaciones (447, 460 etc.); y de esta manera manifestó su voluntad de unir, no sólo á los individuos en sociedades particulares, sino tambien á todas estas en asociacion universal.

969. Siendo pues el comercio un *verdadero* bien, dicho se está que la sociedad tiene el deber de promoverlo, y por consiguiente el derecho de usar los medios adecuados. Ahora bien, ¿cuál es el gran medio para dar impulso al comercio, es decir, al movimiento de capitales? (966).

970. Pues es el tratar de que los capitales pasen fácilmente de las manos que los tendrian ociosos á las de quien desee ponerlos en circulacion. *Facilitar los préstamos*: este es el medio de promover el comercio, pues, como lo dice el ya citado Turgot, la dificultad de los préstamos haria casi imposible el comercio, ó séase el movimiento de los capitales (*a*). Ni el más acaudalado

(*a*) En el t. I, c. 16 de su *Economía política* demuestra Say que activar el movimiento de los capitales equivale en ciertos casos á aumentar los capitales mismos, y esto lo comprenderá muy fácilmente el lector con un ejemplo. Supongamos que de Liorna á Liverpool sale un buque de vela cargado de seda y algodon, y que en llegando al término de su viaje con dos meses de navegacion, gana mil escudos; pero que el buque sea no de vela sino de vapor, y por consiguiente que en los mismos dos meses pueda hacer dos ó tres viajes con el mismo cargamento ¿no es claro que habrá duplicado ó triplicado aquella ganancia? Pues esta multiplicacion no procede sino del movimiento; y tal es cabalmente la razon porqué la economía de tiempo produce para los negociantes lucros á veces incalculables.

de los comerciantes podria prescindir de tomar prestado, so pena de tener ociosa muchas veces una gran parte de su capital. Por consiguiente, la sociedad debe facilitar la contratacion de préstamos, medio tan inestimable como necesario de prosperidad comercial.

971. Pero ¿de qué modo la sociedad procurará esto? ¿obligará á los capitalistas á despojarse de sus capitales para que los negociantes lucren con ellos? Esto seria evidentemente contrario á las leyes fundamentales de la accion civil de la sociedad (742). Y no se diga que aquí el bien del negociante seria bien de toda la sociedad, y por consiguiente del capitalista mismo; pues la verdad es que aquí el bien social se refundiria en el negociante, el cual gozaria de la ventaja personal sacrificada por el capitalista y del bien *social* comun á entrambos: de donde resulta que seria injusto imponer semejante sacrificio sólo al capitalista. Luego, para el efecto que buscamos, la sociedad no debe adoptar sino medios indirectos, procurando que el lucro personal induzca á los particulares á concurrir por la facilidad de los préstamos al bien comun. De aquí el derecho con que la sociedad puede ofrecer á los prestamistas algunas ventajas que les recompensen el bien que hacen á la pro comun.

972. Este procedimiento social será tanto más laudable cuanto mayor sea la necesidad de capitales y más racional se vea ser la dificultad de los préstamos. De aquí cabalmente ha nacido que á medida que en las naciones se ha ido dilatando el comercio, se ha ido haciendo más evidentemente necesario regularizar el interes legal. Acrecentada con el comercio la circulacion de mercancías, ha crecido en proporcion la necesidad de capitales (969) que facilitaran la circulacion de los valores, y junto con esto se han aumentado los motivos racionales de no prestar gratuitamente, pues que la multiplicacion de necesidades hace preciso emplear en contínuos gastos domésticos ó comerciales dinero que por lo mismo rara vez puede estar parado (*a*).

(*a*) «Cuando habia poca industria, un capital no era casi nunca más

973. Á estas naturales razones deducidas del acrecentamiento del comercio, agréguense ahora las que nacen de la mudanza de ideas políticas, morales y religiosas (*a*), y se comprenderá cuán difícil es hoy dia el préstamo sin interes, y por consiguiente, cuán necesario es á toda nacion, si no quiere ver poco ménos que aniquilado su comercio, el promover los préstamos con premios y compensaciones.

974. Pero ¿de dónde ha de sacar la sociedad estos premios y compensaciones? ¿Qué cosa más justa que imponer á los individuos, en quienes principalmente ha de redundar la ventaja del préstamo, una tasa proporcionada á esta ventaja misma? (910 y 933, 2.° reg.) Tal suele ser por lo comun el procedimiento social respecto de intereses análogos, y así por ejemplo, los timbres, registros, juicios, hipotecas y tantos otros documentos como hay destinados para pública proteccion de los contrayentes, suelen ser cargo de los contrayentes mismos, así como tambien los caminos se mantienen con portazgos, y las tropas con los tributos de los pueblos por ellas defendidos, etc., etc. De consiguiente, cuando la sociedad, para cumplir su obligacion de proteger los préstamos, impone el respectivo gravámen al mutuatario, obra conforme á la más rigorosa equidad; y ese gravámen no por esto ha de llamarse *fruto* del dinero prestado, sino público premio destinado á promover los préstamos (CI), y recompensa del bien con ellos causado á la pro comun.

975. Á nadie por tanto puede caber duda en que sea lícito

»que un tesoro que se guardaba para un momento de urgencia. No pro»ducia cosa alguna.... Pero cuando el tesoro ha podido producir algun »interes, etc.» (SAY, *Econ. pol.*, t. I, p. 137.)

(*a*) El trastorno moral y religioso causado por la Reforma y despues por la impiedad, es manifiesto: basta considerar que la una y la otra fueron siempre, cuando más, cuando ménos, apologistas de la usura. El cambio político obrado en las ideas sobre *nobleza* y con el establecimiento de Bancos públicos, ha destruido en la opinion aquella especie de *rebajamiento* que las personas acomodadas hallaban en emplear sus capitales; así es que hoy dia son muy pocos los capitales *muertos*.

aceptar este premio: quien sirve á la sociedad, bien puede aceptar de ella una recompensa; y el que este servicio le sea poco costoso no es una razon para que deba rehusar el correspondiente premio, al cual tiene derecho desde el momento de haber cumplido con lo que la sociedad le pedia; del propio modo, por ejemplo, que el estercolar yo mis campos con las inmundicias recogidas por mí en la vía pública, no me privaria de la recompensa prometida al que la limpie, pues el que yo me aproveche de mi trabajo de limpiarla no destruye el hecho de haber prestado yo al público un servicio útil, que es lo que constituye el mérito ó sea título en cuya virtud se deben las públicas recompensas (151).

976. Siendo evidente, por lo hasta aquí expuesto, el provecho que la sociedad reporta de la tasa del interes legal, síguese con no menor evidencia que la autoridad debe poner esa tasa, *al ménos en términos generales*, diga lo que quiera Bentham, á quien su terneza para con los usureros le hace tener por supérflua esta declaracion social respecto del interes. Sí: *debe* la autoridad fijar ese interes; y lo debe, porque si la potestad ordenadora de la sociedad no diese derecho para ello al mutuante é impusiese deber respectivo al mutuatario, los particulares, jueces incompetentes del bien público, no podrán lícitamente introducir, *al ménos al principio*, la costumbre de hacerlo, y se verian así en la alternativa ó de perder sus justos medros personales ó de faltar á las sagradas leyes de justicia y de conciencia. He dicho *al ménos al principio*, por no tratar ahora la cuestion, que ya examinaremos en otro lugar (1091), sobre la fuerza de *ley* que acerca de este punto pueda tener la *costumbre*. He dicho tambien *en términos generales*, porque á nosotros no toca el decidir si al otorgar la autoridad *compensaciones*, debe fijar el *tanto* de las mismas. Valúen allá los políticos las razones con que Bentham y otros economistas quieren probar que la tasa del *tanto por ciento* es inútil y perniciosa (*a*); si hallan justas esas razones, dejen enhorabuena á las circunstancias el cargo de fijar esa tasa.

(*a*) Obras, t. III, *Cartas sobre la usura.*

977. Bástenos á nosotros haber demostrado que el *interes legal* está muy léjos de equipararse á la *usura*, y que tan conveniente como aquel lo es por bien mismo de la sociedad, así la usura es abominable, como engendrada por la codicia de los particulares. Y por aquí vemos cómo los citados autores, al fundar en la consideracion del bien público la legitimidad de la usura, y al proclamarla como inocente con el fin de que se la permita libre curso *para el público bien*, confunden dos nociones muy diversas, y con un círculo vicioso y una mala apología echan á perder una causa digna de mejor defensa.

978. Compendiemos ahora en unas cuantas proposiciones toda nuestra doctrina sobre la presente materia.

I. ¿Es verdad que yo no puedo exigir fruto alguno del dinero ageno sin violar los derechos de aquel á quien se lo exija? —Pues entónces, cuando presto cediendo el dominio, no puedo exigir fruto alguno de lo que presto.

II. ¿Es verdad que de la moneda, *como tal moneda*, no puede hacerse uso sin gastarla, y que al permitir á otro que la gaste como quiera, le transfiero en realidad el dominio de ella? —Pues entónces el dinero que presto, se torna dinero de otro, y siendo así, no puedo exigirle interes *por el uso* que de él haga.

III. ¿Es verdad que la promesa de restituir puede muchas veces equivaler al dinero que se recibe?—Pues entónces hay casos en que falta todo título *privado* para exigir interes por lo que se presta.

IV. ¿Es verdad que todos (*cuál más cuál ménos*) estamos obligados á hacer bien á nuestro prójimo cuando lo podemos sin daño nuestro alguno?—Pues entónces, cuando recibimos una promesa, de todo punto *satisfactoria*, de restitucion, estamos obligados (*cual más cual ménos*) á prestar, y á hacerlo sin interes.

V. ¿Es verdad que la sociedad, especialmente hoy dia, está grandemente interesada en promover la circulacion de capitales? —Pues entónces tiene derecho á emplear los medios eficaces

para conseguirlo, aun á costa de los particulares, pues que estos quedan ámpliamente compensados por lo que les toca del bien comun.

VI. ¿Es verdad que el *interes legal* sirve eficazmente para facilitar los préstamos, y por consiguiente, para promover el comercio en obsequio del bien público?—Pues entónces la sociedad tiene derecho á imponer ese interes.

VII. ¿Es verdad que las cargas deben pesar sobre quien principalmente saque ventaja de ellas?—Pues entónces es justo que el interes legal pese sobre quien recibe el préstamo (CII).

979. Y hé aquí de qué modo la sociedad, al juntar en uno los intereses particulares y los del comun, perfecciona aquel saludable movimiento de la riqueza material, que sirve al cuerpo moral de alimento y vigorizacion, á la manera que la circulacion de la sangre al cuerpo animal.

Pero no basta para el complemento del público bienestar que las riquezas abunden, sino que es menester principalmente garantizar su pacífica posesion, pues de lo contrario ¿cuánto daño no se seguiria á la sociedad? Sin contar la inquietud de los ánimos, la discordia entre los ciudadanos, la contínua tentativa de los pobres para despojar á los ricos por medio de amaños y trápalas jurídicas con todo el cortejo de iniquidades que de aquí se seguirian ¿quién no ve cuán paralizados y estériles quedarian agricultura, industria y comercio si á toda hora tuviesen que temer verse despojados del fruto de sus afanes? Este género de incertidumbre crónica suele reputarse como causa del malestar material que aflige á las naciones musulmanas, en donde el hombre embrutecido por el despotismo no se cuida jamas de un porvenir al cual está cierto de no llegar nunca (*a*). Importantísimo es, por tanto, para la riqueza social, que el propietario se tenga por asegurado en su propiedad.

Pero sucede aquí que esta seguridad se halla contrariada en

(*a*) MONTESQUIEU, *Esprít des loix*.

la sociedad pública, no sólo por el delito (de que ya hemos hablado en el párrafo 690), sino por una circunstancia nacida de la índole misma de la sociedad pública; circunstancia que tiene de tristemente singular, no sólo el acrecentarse en proporcion de lo que se acrecienta el comercio social, sino lo que aun es más grave, el nacer y crecer bajo la tutela y amparo mismo del derecho y de la justicia. En las familias patriarcales, en el estado doméstico, uno solo es el posesor, y uno solo el caudal; pero en la sociedad pública, los posesores son innumerables, viven á poca distancia unos de otros, confinando entre sí; y ademas, merced al comercio que entre ellos se entabla, comienzan á mediar contratos, de donde resulta que la riqueza, lo mismo la movible que la estable, se halla en contínuo movimiento (972). ¿Qué cosa, por tanto, más fácil en medio de tan incesantes vicisitudes, que alguna sorpresa, algun fraude, alguna violencia, de cuyas resultas se hagan intrínsecamente viciosos muchos contratos de buena fe? La sociedad, por consiguiente, de no buscar á esto un remedio, tendrá que vivir en ansiedad perpétua, y todo posesor, todo negociante tendrá que dudar perpétuamente de su propio derecho, y recelar que el mejor dia pueda verse desposeido á causa de algun vicio de antiguos contratos, cuya ilegitimidad seria tanto más difícil desvanecer cuanto recaeria sobre propiedades disputadas, y con el trascurso mismo del tiempo se habria enredado más y más la madeja y destruido ó desfigurado más y más los documentos.

De aquí la ley de *prescripcion*, ley necesaria y justa, mediante la cual la sociedad ataja con ciertos límites toda inquisicion de antiguos derechos. ¿Cuáles son las bases de esta ley? El derecho *olvidado* de tal *particular* á tal hacienda, hállase en pugna con el derecho *vigente* de toda la *sociedad* á la *paz* y á la *riqueza progresiva*, que vendrian á ménos por causa de la incertidumbre. Es así que evidentemente el derecho del particular es más débil en sus tres elementos (363), porque es ménos inconcuso, ménos general y ménos importante; luego la sociedad, al poner un tér-

mino á las investigaciones y litigios, no hace otra cosa sino anular un derecho por su colision con otro mayor (742).

Esta anulacion es tanto más justa cuanto el propietario antiguo, en el hecho mismo de haber desatendido por tan largo tiempo su derecho, parece haber abandonado la cosa sobre que le tenia: y es así que la cosa abandonada pertenece al ocupante (314); luego este tiene un derecho, ya que no mejor radicado en su principio, más evidente al ménos en su continuacion, que el antiguo propietario.

Racionalísima es, de consiguiente, en el órden natural, *la ley de la prescripcion*, por más que la naturaleza misma no establezca manifiestamente su extricta necesidad, ni mucho ménos prefije sus límites propios. Cargo es este de la sociedad que va perfeccionándose, y tanto más es propio de ella cuanto que de ella y en ella nace la enfermedad social que hace necesario semejante remedio. Á ella, pues, toca fijar el momento en que por olvido ó negligencia haya perdido sus derechos el posesor antiguo, dejándolos pasar á manos del nuevo.

CAPITULO V.

EPÍLOGO DEL PRESENTE LIBRO.

SUMARIO.

980. *Epílogo sobre el principio, modo y fin de la operacion cívica.*—981. *Del deber de* tutela *contra las causas* físicas *de destruccion y contra las* morales.—982. *Del deber de* perfeccionar cívicamente *la sociedad,*—983. *con unir las inteligencias en un pensamiento religioso*;—984. *con la instruccion cívica en materias* civiles, científicas y técnicas;—985. *con unir las voluntades en un perfecto amor de patria,*—986. *usando al efecto de todos los recursos que ofrece la naturaleza*,—987. *y promoviendo cívicamente la riqueza social.*

980. Hénos ya en el término de cuanto nos ha parecido conveniente indicar acerca de la accion *cívica* de la sociedad por virtud y obra de la autoridad.

Siendo oficio de esta el procurar á los individuos asociados la pacífica posesion de sus derechos respectivos, y el acrecentar su bien comun adunando sus fuerzas y actos externos, debe excogitar los medios de satisfacer las necesidades que tienen segun el órden de naturaleza; y en el impulsar á la sociedad á que adopte estos medios debe emplear, todo cuanto le sea posible, aquellos temperamentos capaces de excitar suave y eficazmente la natural actividad del hombre.

981. Ante todo, protegerá á los asociados contra las innumerables causas de destruccion que ora constante, ora casualmente los amenazan en sus vidas, salud y haciendas; recogiendo luego con maternal piedad sus últimos suspiros, debe asegurar á sus restos mortales el respeto de los supervivientes, y á sus últimas voluntades una eficacia que por sí solas habrian perdido, y á su existencia doméstica, en fin, una especie de inmortalidad dilatada en sus hijos ó amigos supervivientes.

Protejerá despues á los asociados contra la furia de la maldad, ora castigando, ora previniendo el delito, y procurando,

siempre que lo pueda, reducir al órden aun á los perversos mismos que lo violan; pues el órden es verdadero bien de ellos mismos.

982. Adunará luego los esfuerzos de los asociados para encaminarlos á un órden progresivo de cosas, en el que obrando concordemente, puedan obtener, á favor de sus fuerzas adunadas, la perfeccion que como individuos aislados no alcanzarian.

983. Con este fin, procurará á toda costa crear en ellos la primera de las unidades, es decir, la de sus inteligencias, adunándolas en la *verdad*, que es la natural señora de los entendimientos, y preservándolas del *error*. Pero como quiera que para lograr tan augusto fin sea necesario un posesor seguro é infalible de la verdad, no puede la autoridad social obtener ese alto grado de perfeccion sino con el auxilio y bajo el amparo de una Providencia sobrenatural que la ilumine.

984. Tratará luego de perfeccionar las inteligencias asociadas, lo mismo en órden á los bienes civiles que en órden á la instruccion especial. Poner á cada cual en estado de conocer sus propios derechos y deberes sociales, junto con los medios de satisfacerlos; propagar en el vulgo las nociones elementales, y en los talentos elevados las más nobles ciencias; apartar así de la ociosidad y del crímen á las generaciones para hacerlas instrumentos útiles al público bien: tal es el grandioso fin de la instruccion pública, mirada en toda su extension civil, científica y técnica.

985. Dispuestas así ya las inteligencias, piense la autoridad en mover al bien comun las voluntades, aficionándolas á la sociedad en que viven, á las formas de que se halla revestida la autoridad social, á las personas en quienes reside concreta, á las leyes é instituciones con que se actúa, á la muchedumbre para quien subsiste, y al territorio en que impera.

986. Tanto más fácilmente logrará la autoridad esta concordia de amor patrio cuanto mejor sepa persuadir de la bondad de sus ordenamientos á las inteligencias de los súbditos, y re-

mover con vivas imágenes los sentidos y la fantasía de los mismos, y dar inocente satisfaccion á sus intereses y pasiones.

987. De gran provecho le será para esto toda providencia que la muestre solícita del comun bienestar material, y sobre todo el promover discretamente la circulacion de la riqueza, y con ella la prosperidad del comercio y la pacífica posesion de los bienes materiales.

Tales son en sustancia las funciones más importantes de la accion social *cívica*, cuyas leyes propias dejamos investigadas en el presente libro, y cuyo objeto son la *tutela* y el *perfeccionamiento* de los individuos asociados.

LIBRO QUINTO.

LEYES MORALES SEÑALADAS POR LA NATURALEZA Á LA ACCION POLÍTICA DE LA SOCIEDAD.

CAPITULO PRIMERO.

QUIÉN POSEE LOS DERECHOS POLÍTICOS (*a*).

ARTÍCULO I.

Division.

SUMARIO.

988. *Sujeto y objeto de estos derechos,*—989. *en la sociedad tranquila y en la sociedad agitada.*

988. Para lograr el bien de los individuos asociados es menester que la sociedad se haga de cada vez más perfecta (735); lo cual hará si llega á conocer las necesidades y á ordenar la conducta exterior de los individuos (743 y sig.), y por consiguiente á persuadir las voluntades, ó cuando no á forzarlas en su accion exterior. Conviene, pues, determinar: 1.º ¿Quién és la persona que debe poner á la sociedad en aptitud de alcanzar este fin? 2.º ¿Cómo se pondrá la sociedad en aptitud de conseguirle?

989. Procuremos resolver el primero de estos problemas; el cual puede darse en una sociedad bien ordenada y en una sociedad desordenada y convulsa. Empecemos por la primera.

(*a*) Esta materia se trata largamente en el *Exámen crítico*, p. I, c. III, §. 3, 4.

ARTÍCULO II.

Á quién pertenecen los derechos políticos en una sociedad tranquila.

SUMARIO.

990. *El soberano posee los derechos políticos:*—991. *¿puede enagenarlos?* 992. *los derechos políticos son* PER SE *enagenables, pero salvos los derechos de otro,*—993. *los derechos políticos son enagenables bajo cualquiera forma de gobierno.*—994. *Una cosa es abdicar y otra transferir los derechos.*—995. *El poder hereditario nace por vía de traslacion.*—996. *El ser* PODER *nace de la naturaleza; el* HEREDARSE *del hecho*—997. *Distincion entre* LA AUTORIDAD *y su posesion.*—998. *Qué Estados son hereditarios:*—999. *en qué manera debe influir el bien público en el* DERECHO DE SUCESION.

990. Procediendo en el estudio de la sociedad con rigoroso análisis, no ofrece ninguna dificultad la solucion de este primer problema.

Si es deber de la sociedad protejer y perfeccionar la accion social de los individuos, deber suyo será por consecuencia hacerse á sí misma capaz de protejerla y perfeccionarla (735). Y así como esta capacidad exige un contínuo trabajo que la vaya sosteniendo y modificando, como quiera que *per se* puede crecer indefinidamente (860) y *por su objeto* debe adaptarse al contínuo variar de las relaciones sociales, es de igual suerte necesario que un principio contínua y *moralmente* activo cuide de ir ora reparando las pérdidas, ora proveyendo al mejoramiento social. Pero el principio moralmente activo de la sociedad es la autoridad (829 y sig,); luego la autoridad está encargada por el Ordenador eterno de las sociedades humanas de obrar, no sólo *civilmente* regulando á los individuos, sino tambien *políticamente* ordenando el cuerpo social en el punto de su nacimiento y en el contínuo variar que es propio de todas las cosas criadas.

Y así como la autoridad no puede obrar si no es concreta (466), ni puede ser concreta sino en aquel sér inteligente (425

y sig.) que se llama *superior*; así al superior, ó sea á la persona (*física ó moral*) que tenga la autoridad social, están encomendados por la naturaleza el deber y el derecho de ordenar *políticamente* la sociedad (*a*).

Pero ¿quién es el superior en toda sociedad pública? Ya se dijo algo sobre este punto en el libro tercero (614, 626, 658 y otros), en donde vimos que son distintas las personas en que recae la autoridad originariamente segun los varios hechos de que nacen las sociedades: en una sociedad formada por la naturaleza, la autoridad pertenece al antiguo poseedor; en una sociedad voluntaria, á todos los contrayentes; en una sociedad obligatoria, al que tiene el derecho preferente. Pero todo esto hacia relacion á la sociedad en el momento de nacer: ahora se pregunta si con el transcurso del tiempo pueden mudar de dueño los derechos políticos y transferirse voluntaria ó involuntariamente; ó en otros términos, si los derechos políticos son enagenables.

991. Acudamos á los principios. Son enagenables aquellos derechos cuya enagenacion no lleva consigo trasgresion del órden (349): pero esta trasgresion puede nacer de relaciones naturales ó de relaciones accidentales: un padre tiene por naturaleza el derecho de educar á sus hijos; mas el que por acaso encuentra un niño expuesto y privado de *todo otro* recurso, tendrá el derecho y el deber de educarle, nacidos del hecho accidental de encontrarle; ni uno ni otro pueden renunciar su derecho, porque no pueden renunciar su deber. Hay, pues, derechos *naturalmente* inenagenables, y derechos inenagenables *accidentalmente*. ¿Á cuál de estas dos clases pertenecen los derechos políticos? (CIII).

992. En primer lugar es evidente que la naturaleza no ha establecido ningun vínculo general por el cual el derecho de go-

(*a*) De suerte que decir que el pueblo debe tener *siempre derechos políticos*, vale tanto como decir que todo pueblo forma parte de la persona soberana; ó en otros términos, que no hay gobierno monárquico (525).

bernar pertenezca á persona ó comunidad (559, 3.°) determinada; es de igual modo evidente que muchas veces el superior ha de mudarse por causa de muerte; y aun sin eso puede muchas veces ser conveniente la variacion. Es, pues, evidente que el derecho de gobernar no es *en sí* naturalmente inenagenable.

Pero no es ménos evidente que pueden presentarse muchos casos en que la enagenacion perjudique á tercero ó altere gravemente el órden social: y en estos casos, el determinar si la enagenacion es lícita pertenece á las leyes sobre la colision de los derechos (363) cuya aplicacion no ofrece gran dificultad.

993. Merece, sin embargo, algunas observaciones un punto generalmente desdeñado por los publicistas. El problema de que hablamos no es propio exclusivamente de las monarquías, pues que en todas las formas de gobierno pueden considerarse los derechos políticos como un bien del que los posee y como un principio de órden político. De suerte que la teoría que se ha querido presentar únicamente bajo el punto de vista monárquico (*a*), debe aplicarse á todas las formas de gobierno, y en todas tendrá la misma solucion.

Verdad es que siendo ordinariamente menor la influencia de los individuos en las poliarquías, los daños sociales han de ser menores, y ménos los obstáculos que opongan á la abdicacion de los derechos políticos; mas el perjuicio personal de *tercero* puede ser casi igual en las poliarquías y en las monarquías: tan ilícito puede ser á un Par ó á un Lord, por ejemplo, privar de esta dignidad á sus hijos, como á un soberano privar de la monarquía á los suyos. Mucho más ilícita seria esta abdicacion á todo un cuerpo político, del cual puede depender en gran parte el bien del Estado.

Cüando este bien público fuere mayor del que pretendiere conseguir el abdicante, claro es que la abdicacion no es lícita,

---

(*a*) V., por ejemplo, á BURLAMACCHI, *Dritto polit.*, p 2, c. 4; GROCIO I. B. y P. I, 2, c. 7, §. XX y sig.

y á veces imprime con justicia la nota de cobardía y de infamia. Con todo eso, en ocasiones la renuncia de los derechos políticos es libre lo mismo para el monarca que para el poliarca; y aun pueden ganar entrambos gloria de magnánimos despreciando la vana grandeza.

Casos hay en que la renuncia del derecho de gobernar puede ser, si no deber rigoroso, á lo ménos deber de humanidad; y son aquellos en que la obstinacion en salvar este derecho puede ocasionar graves daños á la sociedad (*a*): tal es en la monarquía el caso de un pretendiente impotente ó incapaz (681); tal es en la poliarquía el deber de ceder á ciertas leyes de sufragio evidentemente necesarias al bien público (*b*) (629 y sig.) En tales ocasiones, la firmeza en sostener los propios derechos aparentes seria culpable, y aun podria merecer su pérdida violenta.

994. Mas nótese que una cosa es renunciar los derechos políticos, ó sea el derecho de ordenar el cuerpo social, y otra cosa es transferírselos á otro: renunciarlos supone solamente que no hay mal en que cese el que abdica; transferirlos supone ademas que ninguno tiene anteriormente el derecho de sucederle, y puede en consecuencia proveer por cláusula (349) la eleccion de sucesor. Así, pues, un soberano electivo podrá renunciar, no transferir: un soberano patrimonial, cuyos títulos al gobierno son sus bienes hereditarios (517), así como puede transferir estos bienes, de igual modo puede transferir tambien el derecho al gobierno. Y lo mismo puede decirse de los miembros de una aristocracia electiva, ó de una aristocracia hereditaria territorial: la decision de los casos particulares depende siempre de los títulos originarios, que pueden variar indefinidamente.

Tenemos, pues, que el derecho de ordenar políticamente á

(*a*) Cárlos Alberto de Cerdeña, en nuestros dias, salvó á sus pueblos abdicando.

(*b*) En la Dieta de Polonia ha sucedido más de una vez que habiéndose opuesto uno solo á la voluntad de todos los demas palatinos, fué asesinado por ellos.

la sociedad corresponde á quien tiene la autoridad en ella; que por consecuencia el monarca tiene el derecho de ordenarla por sí, y los poliarcas deben hacerlo de comun acuerdo (521 y sig.); que el uno y los otros pueden renunciar este derecho cuando no se siga perjuicio de tercero; y que tambien pueden transferirlo, si es transferible el título en que se apoya.

995. Por aquí se ve qué juicio debe formarse de las sucesiones hereditárias de la soberanía; las cuales no son en suma sino una traslacion de los derechos políticos. Muchos publicistas han discutido este problema sin mirar más que *al bien social*; y como no tenian cabal idea del bien social, han atropellado con decisiva libertad todo derecho. Pero yo pregunto: ¿qué habrian respondido ellos á sus propios gobernantes si *por el bien social* les hubieran allanado las casas para hacer una plaza ú ocupado los bienes para sostener un hospital? Sin temor de equivocarme, creo que habrian respondido que el primero de los bienes sociales es la seguridad con que cada uno goza los propios derechos (*a*), y por consiguiente, la inviolabilidad de la justicia.

996. Ahora bien: segun lo que en la primera seccion dejamos demostrado, el derecho de gobernar, la posesion de la autoridad puede pertenecer á determinados individuos por razon de un *hecho concreto*, distinto del principio *abstracto* del bien social, aunque no se le oponga y ántes bien le favorezca (478 y sig.); de modo que, determinar cada derecho sucesorio y cada fase de los derechos políticos por el principio abstracto *únicamente*, es mirar la cuestion bajo un solo aspecto; es resolver un problema complejo no satisfaciendo más que á una de las condiciones exigidas.

(*a*) «El interes de los individuos, se dice, debe ceder al interes público. Pero... el interes que se personifica es un término abstracto, no representa más que la suma de los intereses individuales... Si fuera lícito sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de otros, mejor lo seria sacrificar la de un segundo, un tercero y un millar........ En una palabra, ó es sagrado el interes del primero, ó no lo puede ser el de ninguno.» (Bentham, *Oeuvres*, t. II, p. 189).

997. Esta solucion incompleta y equívoca nace, si bien se mira, de una confusion de ideas que más de una vez hemos notado: se confunde la autoridad con su posesion, y se aplica á esta lo que es propio de aquella.—Se dice: la autoridad se ha establecido por la naturaleza para lograr el bien comun; luego debe conferirse á quien *mejor* pueda lograr el bien comun.—La consecuencia es falsa, porque el comparativo *mejor* no se encuentra en el antecedente; y el argumento se asemeja á este otro:—la patria potestad se estableció por la naturaleza para la buena educacion de los hijos; luego pertenece al que *mejor* pueda educar á los hijos. No hay quien no vea en este discurso, no solamente la falsedad de la consecuencia, pero tambien el equívoco de que la falsedad se deriva: á cualquiera se le alcanza que la patria potestad existe en la sociedad doméstica para el bien de los hijos; pero que el ser investido de ella no es efecto de este bien, sino de *un hecho* anterior. Este *hecho* es la causa de la posesion; y la *naturaleza* de la patria potestad es la causa que despues obliga al poseedor á usarla en bien de los hijos. De no hacerlo así, ó si es incapaz de hacerlo por defectos accidentales (por imbecilidad, por demencia), la autoridad competente podrá despojarle de ella; pero la primer investidura no nace de este *solo* principio.

Y ahora yo pregunto: ¿porqué no se ha de discurrir acerca del poder soberano como se discurre acerca de la patria potestad? La mayor extension de la sociedad pública da seguramente mayor fuerza á los deberes, pero no cambia su naturaleza. La trasmision, pues, del poder soberano en las sociedades tranquilas debe determinarse por las leyes de justicia que resultan *del hecho*: agitar la cuestion hereditaria por el *solo* principio abstracto de la *utilidad*, es caer en el mismo error que tratando de la mejor forma de gobierno sin atender á los derechos anteriores (552). ¿Se habla *especulativamente*? La cuestion entónces es de escasa importancia. Pero querer que *prácticamente* se decida si un reino debe ser hereditario, considerando solamente la utilidad del

pueblo, es olvidar que la justicia y el órden son el primero de los bienes sociales (CIV).

998. Los reinos, pues, ó mejor dicho, los derechos políticos seran hereditarios cuando reunan estas dos condiciones: 1.ª que el derecho originario se apoye en un título *trasmisible por herencia*, como la posesion territorial de que ya hemos hablado (317), ó la posesion por derecho de legítima conquista (648 y sig.): 2.ª que el primer poseedor quiera trasmitir este derecho á sus herederos; porque como cada poseedor puede transferir de sus derechos lo que quiera y con las condiciones que quiera (415), él es quien ha de fijar la norma de su sucesion, salvo siempre el derecho de *tercero*, y bajo las condiciones prescritas por la naturaleza (nosotros hablamos solamente del derecho natural) á las sucesiones hereditarias (*a*) (776 y sig.).

Hemos dicho el PRIMER *poseedor*, porque en él empieza propiamente el *título* hereditario á los derechos políticos, él puede ligar con cualesquiera condiciones (siendo justas) á sus herederos; pero una vez determinada la forma del órden de suceder, los legítimos sucesores no pueden, como herederos patrimoniales, decretar nada *contrario* de lo que por el primer poseedor se les impuso, aunque á veces puedan añadir nuevas condiciones.

999. ¿Y habrá de tenerse en cuenta el bien público en materia de sucesion?—Sí, debe tenerse muy en cuenta; pero sin injusticia. Por eso 1.º debe atenderle con grandísimo cuidado el primero que establece una nueva soberanía. Y en efecto, atendiendo al bien público se ha establecido en casi todos los pueblos la sucesion hereditaria, lo cual puede verse largamente tratado en los publicistas que demuestran sus grandes ventajas (*b*); por el bien público se ha establecido el derecho de primogenitura,

---

(*a*) Nuestro siglo ha experimentado dolorosamente y más que ninguno los inconvenientes que trae la inversion de las leyes de sucesion. ¡Cuánta sangre no se ha derramado en Portugal, España, Dinamarca por la variacion de un órden que nadie ponia en tela de juicio!

(*b*) V. GROCIO, I. B y P.

porque en el órden acostumbrado de las cosas la subdivision daña á la sociedad privándole de una perfeccion de la unidad que es la extension (LVIII); por el bien público se ha establecido la ley Sálica en muchas monarquías, porque las mujeres son ménos aptas para el gobierno. En suma si *los hechos* han dado la posesion de la autoridad á determinadas personas, las cuales han podido en consecuencia transferirlo como cualquiera otro derecho enagenable; estas personas por otra parte han reconocido y confesado de hecho que la autoridad debia ejercerse por el bien público, y por lo tanto transferirse con arreglo á leyes que fuesen favorables al bien público, sin perjudicar los derechos particulares.

2.° La educacion de un príncipe destinado al trono (y lo mismo, en proporcion, la de las aristocracias hereditarias) es uno de los más altos deberes políticos: la educacion en las soberanías hereditarias es lo que las formas de eleccion en las electivas, ya sean monárquicas ó poliárquicas: la eleccion escoje un príncipe digno del trono; la educacion le forma.

3.° Podrá suceder que las leyes de sucesion al trono establecidas por el fundador se hagan con el tiempo nocivas al bien general: entónces el soberano, aunque en su cualidad de heredero no puede, pero podrá como soberano modificarlas, dejando á salvo todos los derechos que no se rocen con la *verdadera* necesidad social. Porque la persona y la familia del soberano forman parte de la sociedad, y por consiguiente están subordinadas á la *Autoridad* abstracta; la cual, como que es superior á ellas, puede modificar su accion cuando se oponga al bien social; de modo que tambien pueda modificar el efecto de los testamentos anteriores. Pero esta autoridad abstracta habla en concreto por boca del soberano; luego el soberano, que en su cualidad de heredero no podria, puede como cabeza de la sociedad modificar el derecho de sucesion con arreglo al bien general y salvos los derechos particulares.

ARTÍCULO III.

De los derechos políticos en la sociedad agitada.

§ I. ESTADO DE LA CUESTION Y DIVERSIDAD DE OPINIONES.

SUMARIO.

1000. *La cuestion interesa tambien en las poliarquias*;—1001. *tiene dos sentidos*:—1002. 1.° *¿obliga el mandato injusto? doble respuesta* 1003. *en las sociedades subordinadas se puede apelar*: —1004. 2 ° *¿pierde la autoridad el que manda injustamente?*—1005. *Un solo mandato injusto no quita la autoridad.*—1006. *Del mando habitualmente injusto*; *se aclara el problema.*—1007. *Opinion monárquica impía.* —1008. *Opinion monárquica católica.*—1009. *Opinion ultraliberal*: *liberal-mitigada.*—1010. *Presupuesto ridículo de estas opiniones y sus límites.*—1011. *Necesidad de estudiar la cuestion.*

1000. Todo lo dicho ha de entenderse de una sociedad bien regida y sosegada. Vengamos ahora al caso, que tanto ruido mete en nuestros dias, de un pueblo que acusa de injusticia y tiranía á su soberano; y veamos si este soberano pierde ó puede perder en virtud de tales acusaciones, cuando sean fundadas, sus derechos políticos.

Antes de entrar en materia quisiera yo saber porqué se ha disputado tanto sobre si el monarca puede perder sus derechos políticos, y tan poco sobre si puede perderlos una poliarquía cualquiera, cuando en realidad ambas cuestiones son enteramente iguales. ¿Imaginaron acaso los publicistas que una poliarquía es incapaz de gobernar tiránicamente? Quien tal imaginare lea las cartas de Cobbet, y verá cosas que le pasmen. En vano dice el filósofo de Ginebra que el pueblo tiene siempre razon: la conciencia dirá mucho más alto que no hay pueblo que valga contra las eternas leyes de justicia. ¿Imaginaron acaso que tales vejaciones no pueden durar? Las cartas de Cobbet les mostrarán siglos de tiranía poliárquica en el clero y en el Parlamento anglicano.

Pero sea la causa la que quiera, es lo cierto que la cuestion abraza todas las formas de la soberanía, porque bajo todas las formas puede haber tiranía. Porque ¿qué es *tiranía*? Dejando á un lado su etimología y atendiendo al uso corriente del vocablo, tiranía es *poder injusto en la sociedad pública*: y así como el poder puede ser injusto por su orígen ó por su abuso, así hay dos especies de tiranía: tiranía de usurpacion y tiranía de opresion. Pero los poliarcas pueden usurpar un poder á que no tienen derecho, y abusar del que con derecho poseen; luego tambien en las poliarquías puede darse tiranía, y por consiguiente el problema debe considerarse bajo su aspecto general, y proponerse en estos términos: *la persona* (física ó moral) *del superior ¿pierde el derecho de mandar cuando abusa del poder?*

1001. Á primera vista se echa de ver que esta cuestion es doble: 1.° el mandato injusto ¿obliga á los súbditos á obedecerlo? 2.° ¿pierde los derechos de soberanía el que manda injustamente? Respondamos á entrambas preguntas comenzando por la primera.

1002. El mandato puede ser injusto *por la naturaleza* de la cosa mandada, ó *por el fin* con que se manda. Si la cosa mandada es injusta *en sí*, es evidente que el mandato no puede obligar; porque *obligacion* es deber *conforme á razon* (97 y sig.); lo injusto es *contra razon* (347 y sig.); luego no puede haber *obligacion de cometer lo injusto* (484). Si el mandato no es *por su naturaleza* injusto, pero solamente lo es, ó lo parece, porque no mira al bien general á que deben dirigirse todas las órdenes de la autoridad; en este caso es evidente que obliga á los súbditos toda vez que proceda de la autoridad *suprema*. Porque ¿para qué se constituye una autoridad sino para que ligue las inteligencias (426) cuando no convienen entre sí? De manera que la diversa opinion del súbdito no le exime, ántes es la causa principal de que deba obedecer. Quitando esta obligacion de obedecer, no queda otro principio de unidad y felicidad sociales; 1.° porque no es posible que las inteligencias conozcan inmediatamente por

sí todo el órden de su accion con respecto al bien público; y 2.° porque aun conociéndole, el interes privado extraviaria sus juicios y torceria sus voluntades. Con que no siendo el mandato contrario á la razon natural, obliga al súbdito, aunque en su sentir no sea conducente á la pública utilidad (CV).

1003. Dícese el poder *supremo*, porque segun se demostró al hablar de la asociacion subordinada (707), es claro que un poder secundario puede ser puesto por el supremo en vías de justicia si de ellas se saliere; y el súbdito que le pide reclama de él un acto de su influencia reparadora, no quebranta la unidad social, cuyo principio supremo acata, sino que resiste al que quisiera salirse de él y extraviarse.

Dedúcese, pues, que el mandato obliga al súbdito, aunque no vea en él la razon de bien público; si no es que el tal mandato envuelve una violacion manifiesta del derecho natural.

1004. Harto más difícil es la solucion de la segunda cuestion propuesta: —¿pierde la autoridad el que manda injustamente?—Y digo que es difícil, no tanto por sí misma, como por las pasiones que asustan y los sofismas que oscurecen. Expongamos primeramente con claridad el estado de la cuestion, y procuremos tratarla como filósofo que no quiere más que la verdad, sin adulacion y sin odio. La cuestion puede darse sobre *un solo* mandato injusto, ó sobre *el hábito* de mandar injustamente; y estas injusticias pueden ofender directamente á toda *la sociedad* ó solamente á algun individuo de ella: *autoridad* puede significar en el caso propuesto ó el derecho á ser obedecido en aquello que se manda injustamente, ó en general el derecho de mandar aun lo justo: finalmente, el verbo *perder* puede significar una privacion *abstracta* de valor interno, ó una invalidez *práctica* que exime á todos del deber de la obediencia: ó para decirlo más claro, la voz *perder* puede entenderse con relacion al poder del que manda, ó con relacion al deber del que obedece. La cuestion varía de aspecto, segun el sentido en que estas palabras se tomen.

1005. Que *un solo* mandato injusto, sobre todo cuando di-

rectamente recae sobre la sociedad entera, haga perder todo derecho posterior al mando, podria tal vez deducirse de la doctrina de Cousin, en otra parte refutada (LXXXI); pero no sé yo que ningun filósofo lo diga explícitamente (*a*). Parece que absurdo tan palpable no cabe en humana inteligencia.

1006. La cuestion, pues, se refiere al *hábito* de mandar injustamente; lo cual puede nacer de incapacidad ó de malicia: en el primer caso la afirmacion de que el soberano pierde la autoridad se fundaria en el derecho que la sociedad tiene de ser feliz; en el segundo, en el delito por el cual el soberano mereceria castigo.

Pero aun concediendo que el soberano incapaz ó tirano pierda la autoridad, la cuestion sólo se habria resuelto *especulativamente*; y todavía podria preguntarse:—¿quién ha de decidir si el soberano gobierna tiránicamente?—Y este es, en fin, el nudo de la cuestion *práctica*, en cuya solucion tantos ingenios y tantas pasiones se han empeñado de más de dos siglos á esta parte, con doctrinas, como es notorio, encontradas. Pero por más que se ocupen en variar y modificar las respuestas, la cuestion es tan clara que no puede ser notable la diversidad de las conclusiones: ó se dice que el juicio de la cuestion corresponde al soberano, ó al pueblo, ó á un tercero, dado que se designe quién ha de ser este *tercero*. Es imposible salir de estas tres opiniones; pero aun los que adopten una misma, pueden proceder de principios distintos y con espíritu diverso. Sostuvieron algunos la inviolabilidad del soberano, unos considerándole como ministro del pueblo soberano (Hobbes) (*b*); otros considerándole como ministro invio-

---

(*a*) Acaso algunos herejes dieron lugar á esta proposicion respecto á la sociedad cristiana, al decir que los prelados pierden la autoridad por el pecado. Tales fueron los Husitas, sobre los cuales puede verse el tomo IV de los *Annales de philosophie crétienne*, 2.ª edicion, pág. 185. Véase tambien el Perrone, *de Ecclesia*, parte I, cap. 2 al 7.

(*b*) V. *De cive*, c. V, §. 13.—V. tambien Mr. Cousin, *Cours de histoire*, lec. XI.

lable de Dios (Bossuet, etc.) (*a*). Entre aquellos que por el contrario confirieron este juicio al pueblo, hubo quienes declararon solemnemente la competencia de *todos* y *cada uno* para dar cualquier sentencia (Rousseau, *Systéme de la Nature*, y otros mil revolucionarios *exaltados*); y hubo quienes sostuvieron que sólo correspondia á los más sábios y en determinados casos, y con ciertas formalidades y cautelas (Burlamacchi, Spedalieri, etc.) Aquellos, en fin, á quienes parecia absurdo constituir al soberano ó al pueblo en jueces de su propia causa, recurrieron á una especie de anfictiones, cuya institucion deseaban ver entre los pueblos incivilizados (Leibnitz, ect.), ó á la autoridad pontificia entre los cristianos (Edad Media, de Maistre, etc.) Las demas opiniones intermedias son ó una mescolanza, ó una modificacion ó un paliativo de las anteriores. Examinemos el *pro* y el *contra*.

1007. La primer opinion dice que el soberano recibe del pueblo un poder irrevocable. Habiendo demostrado que el *pacto social* es absurdo, hemos destruido la base de esta doctrina; pero Hobbes que la funda en aquel pacto, admite ademas otro absurdo, ó más bien un conjunto de absurdos é injusticias, suponiendo que esta *delegacion* es *irrevocable*, aunque el soberano abuse de sus poderes: porque es imposible que sus comitentes hayan querido sujetarse á semejante pacto; porque aunque hubieran querido no habrian podido; porque aun si lo hubieran hecho podrian revocar el mandato. Quien desee conocer con mayor extension estas razones puede verlas en los numerosos autores que sostienen la opinion contraria (*b*).

1008. Á la opinion de Bossuet, que hace derivar de la voluntad divina la inviolabilidad del soberano, suele oponerse:— 1.° que más procede como teólogo con principios revelados, que como filósofo con principios del natural discurso; pero habiendo demostrado nosotros con el discurso natural el orígen divino del

(*a*) *La Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, passim.
(*b*) Véase, por ejemplo, á Spedalieri, *Dritto dell' Homo*, l. I.

poder soberano, la oposicion es de poco momento (428-500);—2.° que la voluntad divina ha establecido ciertamente la autoridad social, no la persona en que ha de residir; pero esto es precisamente lo que discute con sus adversarios, la persona en que reside la autoridad cuando el poseedor actual abusa de ella: acerca de esto ya hemos visto (503) en qué sentido puede tambien la persona decirse escogida del cielo; y en cuanto á las consecuencias que deduce hablaremos más adelante;—3.° que aun dado que fuese determinada por Dios la persona en quien reside la autoridad, de aquí no se seguiria su inviolabilidad absoluta, porque no se puede suponer que sea voluntad del Supremo Señor de todas las cosas asegurarle la impunidad de su tiranía. Hé aquí la dificultad que hay que salvar en todas las opiniones: porque no siendo posible una série infinita de jueces, ni hallar sobre la tierra un tribunal impecable, es forzoso admitir que el soberano Señor de todas las cosas ha querido que la posibilidad de la opresion sea posible *en esta tierra de peregrinacion*; atribuir esta opresion á una aristocracia, á una democracia, ó aunque sea á medio mundo confederado, no cambia la culpa de la opresion; luego es preciso recurrir á un Juez eterno que en una vida futura enderece los tuertos de la presente (y esta es la principal defensa de Bossuet, colocado en mejores condiciones que sus adversarios, los cuales *prescinden de la vida futura*), ó sufrir, sea la opinion la que fuere, la posibilidad de una opresion sin castigo.

1009. La opinion que concede al pueblo la *omnipotencia moral*, ya la hemos refutado en su base, que es el contrato social; fuera de que es inconciliable con las ideas *inmutables* de la justicia natural: de modo que su evidente absurdo hace inútil una refutacion séria. Y hé aquí porqué los más sensatos defensores de la competencia del pueblo para juzgar al soberano, recurren siempre á la opinion mitigada de Burlamacchi, Spedalieri, etc.: pero tambien esta, ademas de lo absurdo del pacto, se halla expuesta á otros absurdos y contradicciones sin fin.

Basten por ejemplo los siguientes: 1.° se da el juicio á los más sábios; pero ¿quién tiene derecho de creerse sábio?—2.° ¿De quién, si no es del pueblo, viene la autoridad de los sábios? ¿ha perdido por este motivo el pueblo el derecho de escoger otros representantes, ó de juzgar por sí mismo?—3.° En tiempos tumultuosos tambien hay *sábios* sediciosos que se dejan infatuar, ó que son engañados por pruebas falsas y clamores mentirosos y falaces testimonios.—4.° Y ¿cómo han de concertarse los sábios? Si el soberano tolera que deliberen tranquilamente no es tirano; si verdaderamente es tirano, las reuniones son imposibles.—5.° ¿Cuáles delitos serán causa de deposicion? ¿Cuáles las pruebas suficientes é imparciales (*a*)?—6.° El soberano nunca está solo, porque si no tuviese adictos, poco tiempo tardaria en ser depuesto: y estas gentes adictas del soberano, ¿no son parte y, por lo comun, parte notabilísima de la nacion?

1010. Á estas razones tomadas de graves autores añado yo una observacion que se me viene á las mientes siempre que leo á Spedalieri, Burlamacchi ú otro escritor parecido. Paréceme que los veo arrodillarse al pié de un ídolo sanguinario y amenazador, ponerle la cimitarra en la mano, y protestar que él es el único señor, *tu solus dominus*; pero rogándole, por amor de sí mismo y de su propia paz, que se vaya con tiento y no hiera. Pero el filósofo debe esclarecer el derecho, no implorar misericordia: ¡mucho harán estas súplicas humildes en *el vulgo* que esos mismos autores nos pintan ciego, ignorante, furibundo, *incapaz* de guiarse á sí propio! Ya el escoger para juez al que no sabe conducirse, hace poco honor al juicio de quien lo escoge; pero esperar de él discrecion y prudencia es el colmo de la candidez. En suma, la opinion de estos filósofos, expuesta en toda su desnudez y con la lealtad del hombre que no miente, se reduce á las dos siguientes proposiciones: 1.ª el pueblo tiene el derecho na-

(*a*) Quien quiera ver más extensamente estos argumentos los hallará en *Tamagna*, refutador de *Spedalieri*: carta 1.ª, cap. I.

tural de juzgar si debe obedecer, y esta es la base de una absoluta anarquía; 2.ª es peligrosísimo conceder al pueblo semejante derecho porque es casi imposible que no abuse de él,—y esta demuestra que no puede ser natural una autoridad tan violenta. Y á la verdad ¡qué contradiccion tan patente! ¡Decir que el pueblo debe crear un soberano, porque él no puede regirse aun cuando está tranquilo, y añadir que debe juzgar si el soberano le gobierna equitativamente, y juzgarle en la embriaguez del tumulto y en las borrascas de las asambleas populares! ¿Y para qué se le dió un soberano sino precisamente para refrenarle en estos momentos de peligro?

Las dos últimas opiniones que quieren remitir el juicio á un tercero, son sin duda las más conformes á la justicia *abstracta*; pero ¿son asímismo conformes al órden *práctico*? 1.º Un soberano (poder *supremo*) ¿puede sin contradiccion sujetarse á otro poder?—2.º Suponiendo que de derecho esté sujeto ¿qué tribunal tendrá de *hecho* poder coactivo para sancionar la sentencia?—3.º Y ¿cómo se llevará el recurso á este tribunal?—4.º En la Edad-Media todo esto fué posible, ciertísimo; pero fué posible en un sistema de gobierno que se apoyaba en la revelacion y en una fe sobrenatural: aquí razonamos dentro del derecho natural, y por consiguiente en este terreno debemos resolver la dificultad propuesta.

1011. Hé aquí brevemente recopiladas las principales dificultades que cada sistema ofrece. Réstanos ahora resolver el problema con nuestros principios: de lo cual me dispensaria voluntariamente, porque estoy persuadido de que seria más útil á la sociedad obedecer sin saber, que, como ahora sucede, saber sin obedecer. Pero la índole del siglo en que vivimos hace preciso hablar sobre esta materia, y hablar con arreglo á principios, y á principios fundados en la razon humana, ya que hablan los enemigos de la verdad, y pretenden filosofar y rehusan á la fe pura lo que á la razon atribuyen. El callar, pues, no haria olvidar la cuestion, sino que triunfasen los adversarios; el hablar

mesurado se tacharia de servilismo; recurrir á la autoridad pareceria penuria de razon. Hablaré, pues, con aquella libre ingenuidad que á la verdad únicamente sirve; persuadido de que si hay tiempos en que aun la verdad debe callarse por prudencia (*a*), cuando ya el error ha roto alborotadamente el silencio, debe decirse la verdad sin temor y con la firme confianza de que ahora no puede dañar. No diré cosas nuevas, que la verdad nunca es nueva; solamente procuraré dar á la verdad la evidencia de los principios de que la deduzco y sobre los cuales he labrado hasta ahora el edificio social.

§ II. OPINION DEL AUTOR SOBRE LA CUESTION ESPECULATIVA.

SUMARIO.

1012. *Se recuerdan los principios*—1013. *estado de la cuestion, y su division.*—1014. 1.° *de la posesion*; *los derechos pueden ó suspenderse por colision, ó cesar porque cesan los títulos.*—1015. *La colision suspende el uso de la autoridad*;—1016. *los títulos de la autoridad son varios*;—1017. *consecuencias de esta variedad.*—1018. 2.° *Del sujeto*; *la autoridad exije* INTELIGENCIA *y* AMOR *del bien.*—1019. *Diferencia entre estos requisitos y su aplicacion.*—1020. *Conclusiones de la cuestion especulativa.*

1012. ¿Cuáles son estos principios? Estos en resúmen.—I. El hombre ha sido creado por el Hacedor en una sociedad universal cuyo fin es la felicidad suprema y eterna: —II. Varias combinaciones le convidan á unirse más especialmente con algunos individuos determinados en sociedad particular, cuyo fin es facilitarse exteriormente una vida honrada ayudándose mútuamente con esfuerzos comunes (724):—III. Esta union (426) es imposible sin una autoridad, principio de unidad que pueda unir exteriormente á los asociados:—IV. La autoridad existe abstractamente en la sociedad por una necesidad de su naturaleza; pero no puede obrar si no se concreta en individuos determinados (466 y sig.): —V. Los *hechos* determinan los individuos que

---

(*a*) *Tempus tacendi.*

han de ser órganos de la autoridad (503 y en otros):—VI. del *hecho* nace la desigualdad individual de derechos entre los hombres, como de la naturaleza nace su igualdad específica (355): —VIII. Conservar á cada cual aquella parte de derechos que resulta viva de la colision con los derechos de otro, tal es la ley fundamental de la justicia social (742).

1013. De estos principios resulta primero un punto de vista que puede contribuir en gran manera á esclarecer el problema: no es objeto de la cuestion la autoridad abstracta, sino la concreta; y por consiguiente á nada conduciria demostrar que *se debe obedecer á la autoridad*; lo que importa demostrar es que *la autoridad cambia ó no cambia de poseedor* en caso de abuso, lo cual puede acaecer: 1.° cesando la posesion de la autoridad: 2.° faltando el sujeto de la autoridad. Empecemos, pues, por examinar el primer punto; pero sin olvidar que la autoridad no es solamente *el derecho de reclamar el cumplimiento de aquello á que otro está obligado*, porque esta es propiedad de todo derecho, sino *derecho de obligar* (426) y por consiguiente de reclamar tambien ciertas acciones que *por sí* no son obligatorias. La posesion de este derecho ¿cesa por el abuso?

1014. Ántes de responder propongamos el problema en términos más generales; un derecho cualquiera ¿se pierde abusando de él? Si se pierde será por el conflicto con un derecho más alto, ó por mudarse los títulos del hecho. Por conflicto no cesa enteramente el derecho (306), sino sólo la parte de accion contraria al otro derecho: así el agresor injusto pierde el derecho de incolumidad miéntras acomete; pero desistiendo de la agresion lo posee nuevamente en su plena actividad. Por el contrario la variacion de los títulos del hecho muda tambien el derecho, y la anulacion de los títulos lo anula: así los derechos del padre fundados en la necesidad *natural* del hijo, se modifican con la modificacion *natural* de esta necesidad, y los derechos de la autoridad doméstica fundados en la cohabitacion cotidiana cesan con la separacion de habitacion.

1015. Pues si estos modos de cesar son comunes á todo derecho, comunes serán tambien al *derecho de mandar*: el cual cesará por colision cuando se manden acciones esencialmente malas (1002); pero en desistiendo de tal mandato cesa la colision y el derecho renace. El abuso, pues, no destruye enteramente la autoridad por vía de colision, sólo suspende la actividad para reclamar acciones malas con la excepcion del derecho natural, más alto que ningun otro derecho (114).

1016. Si, pues, el abuso puede anular la autoridad, esto sucederá por la anulacion de los títulos. Pero los títulos de *posesion de la autoridad* son aquellos *hechos* (996) por los que alguno se encontró superior de una sociedad; los cuales hechos ya hemos visto (598 y sig.) que pueden reducirse á hechos *naturales*, *consentimiento* de la voluntad ó *derecho preferente*: ¿están estos hechos sujetos á cambiar por el abuso?

1.° El hecho constante de la *naturaleza* no cambia: así por ejemplo, un padre no perderá por el abuso, *en el órden de la naturaleza independiente*, la autoridad paterna (aunque en el estado civil la autoridad superior pueda privarle de ella) (707).

2.° El *consentimiento* puede ser revocable ó irrevocable: el consentimiento *revocable* puede ser condicional ó libre, y por lo tanto la variacion del hecho podrá anular el consentimiento, cuando las condiciones sean violadas, ó cuando las voluntades libres libremente lo retracten. El consentimiento irrevocable es un hecho que no cambia; podrá cualquiera dudar que sea posible, lícito, etc.; mas *por sí* es ciertamente un hecho sobre el cual una vez que exista, el abuso no puede influir. Ademas, la *irrevocabilidad* del consentimiento puede primeramente fundarse en la simple voluntad libre, ó en las dotes y los servicios de la persona á quien se confiere la soberanía en momentos de peligro (*a*): la primera podrá tener excepciones que no admitiria la segunda.

(*a*) ¡Cuántos pueblos se sometieron á Roma por librarse de las garras de vecinos poderosos!

3.° El *derecho predominante* puede formar asociaciones sometiendo al pueblo á su gobierno ó dándole otros gobernantes: en este segundo caso *el hecho* por el cual están en posesion de la autoridad, es mudable por aquel que la confiere; en el primero el derecho es por sí inmutable ó mudable, segun el orígen anterior de que provenia.

1017. De estas observaciones se deduce: 1.° que el abuso constante de la autoridad puede anularla en aquellos gobernantes que toda la recibieron del *libre* y revocable consentimiento del pueblo; mas si este consentimiento se fundó en ciertos servicios prestados por el gobernante al pueblo, el abuso no puede anularla sin ántes anular el servicio orígen del consentimiento.— 2.° Cuando la autoridad proviene de otro soberano más poderoso (*a*), este puede en caso de abuso recogerla justamente, y el pueblo que se considera oprimido, puede recurrir á él justamente.—3.° Cuando, en fin, la posesion de la autoridad se funda en título inmutable, podrá alguna vez suspenderse su uso, pero el derecho es inmutable como el hecho en que se funda (*b*).

Baste con esto acerca de la posesion de la autoridad; veamos ahora si por el abuso de la autoridad puede decaer el sujeto de ella.

1018. *Autoridad* es derecho de ordenar una sociedad al bien comun: exige, pues, un sujeto *inteligente*, porque *ordenar* es acto propio de la inteligencia; un sujeto *que anhele al bien*, pues que debe comunicar á los demas esta tendencia. De aquí que la falta *absoluta* de inteligencia produce absoluta incapacidad de autoridad (*c*); la suspension temporal del uso de la inteligencia, el delirio, la locura, etc. suspenden el ejercicio de la autoridad.

(*a*) Los feudatarios en la Edad Media eran frecuentemente soberanos subordinados.

(*b*) Tal era la soberanía patriarcal.

(*c*) La estupidez, el *cretinismo* y las otras enfermedades que hacen á los hombres incapaces de adquirir nunca el uso cabal de su razon, los hacen tambien incapaces de autoridad.

Asimismo por parte de la voluntad la total perversidad *invariablemente* obstinada, produce incapacidad de autoridad (*a*): á la cual equivaldria la *firme* resolucion de querer *directamente y con pleno conocimiento* EL MAL de la sociedad. Pero si alguna vez se quiere no *el mal*, sino *un mal* cualquiera de la sociedad (*b*); y no se quiere en cuanto es su mal sino bajo el aspecto de bien; y la voluntad no esté obstinada en ello; en este caso, podrá á las veces quedar la autoridad suspensa (1002), pero no falta absolutamente el sujeto.

1019. Hay una gran diferencia entre estas dos especies de incapacidad por falta de la inteligencia ó de la voluntad; y es que naciendo la primera de carencia de una facultad *necesaria en su accion* (59), no puede ocultarse ni cambiarse á voluntad; y la perversidad al contrario, como que es propia de la voluntad *libre*, puede ser cambiada ó disimulada por ella. Las señales de la primera resultan de hechos evidentes y materiales; la segunda se esconde en lo íntimo de la conciencia, si el frenesí de un mentecato no la manifiesta con descaro ni la sostiene con obstinacion. Podrá, por consiguiente, cesar ó suspenderse en el súbdito el deber de obedecer en el caso de manía ó estupidez, por la sola inspeccion de los hechos que manifiestan la falta de razon; pero rara vez sucederá que hechos evidentes muestren una perversidad endurecida é invariable.

1020. De suerte que si consideramos la cosa especulativamente, pueden darse casos en que la persona (física ó moral) que estaba en posesion de la autoridad, la pierda: y esto sucederá cuando pierda el título por el cual mandaba, ó ella se encuentre falta de aquellos requisitos sin los cuales no puede exis-

---

(*a*) El demonio y el alma réproba solamente están en tal estado de incapacidad.

(*b*) Cuando los emperadores romanos prohibian la introduccion del cristianismo, querian un mal de la sociedad, pero no siempre *como mal social*: su autoridad estaba por consiguiente suspensa en *este mandato*, mas no abolida para otros actos justos.

tir concretamente la autoridad. La pérdida será total é irremediable cuando irreparablemente ha perdido los títulos y los requisitos: será parcial y pasajera cuando parcial y pasajera fuere la pérdida. En el primer caso la autoridad pasará á otras manos, en el segundo será administrada por los vice-gerentes.

§. III. CUESTIONES PRÁCTICAS CONSIDERADAS RELATIVAMENTE AL SUJETO EN GENERAL.

SUMARIO.

1021. *Se propone la cuestion:*—1022. *los litigantes son iguales:*—1023. *entre iguales la posesion decide.*—1024. *Aplicaciones:* 1.ª *cuándo la posesion es para el soberano;* —1025. 2.ª *cuándo la posesion es para el pueblo;*—1026. 3.ª *cuándo la posesion está en otro potentado mayor.*—1027. *Dificultades que suelen oponerse:*—1028. 1.ª *respuesta: hay algunos males irremediables,*—1029. *tambien los liberales admiten que el soberano es inviolable;* —1030. 2.ª *respuesta: es absurdo que el soberano sea corregido por los súbditos:*—1031. 3.ª *respuesta deducida de la economía divina:*—1032. *los designios del Creador exigen ciertas apariencias de imperfeccion,*—1033. *el Creador nos da un remedio para los desórdenes sociales,*—1034. *aun en el órden puramente natural,*—1035. *pero este remedio* DEBE *estar sujeto á decepcion*—1036 *para que el hombre se sienta impulsado á la religion, verdadera protectora del órden social*—1037. *conciliadora entre soberanos y pueblos.*—1038. *Conclusion: ventajas de nuestra teoría.*

1021. Hasta aquí hemos examinado la cuestion especulativa, esto es, por cuáles motivos se pierde la autoridad; mas ¿de qué provecho seria esto si ahora no se pusiera en claro quién tiene el derecho de aplicar en la práctica las indicadas leyes, y cómo debe aplicarlas? Examinemos estos puntos; y para proceder con órden veamos primero quiénes son los litigantes y cuáles los derechos que se ventilan.

1022. Se trata de decidir entre un pueblo que acusa y un soberano que niega. Y ante todo pregunto yo: ¿son iguales ambas partes en el tribunal de la razon?—No, gritarán acaso los monárquicos; el superior no es igual al súbdito.—Pero esta respuesta supone lo mismo que se disputa, porque se disputa si el que fué soberano lo es todavia.—No, replicarán del lado opues-

to los liberales, un solo hombre no es igual á una nacion entera. —Si se tratase del número tendrian razon; pero tratándose del derecho... ¿Porqué si no (repitámoslo), porqué los mismos liberales sostienen la necesidad del gobierno, sino porque una nacion no puede conocer por sí el derecho ni quererlo con seguridad? Luego un hombre solo puede tener derecho contra una nacion entera: de modo que en el tribunal de la razon sólo el derecho *prevalece*: con que en el caso propuesto las personas de los litigantes son iguales en el tribunal de la razon.

1023. Ahora bien: ¿cuál es la ley de justicia entre dos litigantes iguales? Que entrambos sean escuchados igualmente, que las aserciones de uno y otro tengan igual autoridad, que á ninguno de los dos se prive de lo que posee miéntras no sea evidentemente probado que la posesion es injusta: en suma, para decirlo de una vez, *igualdad* (354 y sig.) y *posesion* (355 y 611) (igualdad específica, desigualdad individual). Estas leyes en que se apoya toda la justicia social, estas leyes fundadas en la naturaleza misma del hombre ¿dejan acaso de ser evidentes entre soberanos y súbditos? ¿Es ménos inviolable un inocente *solo* cuando tiene *muchos* enemigos? ¿Son ménos inviolables muchos *inocentes* cuando tienen un enemigo *poderoso*? Nadie se atreverá á sostenerlo.

1024. Apliquemos estas leyes á los diversos orígenes de soberanía considerados poco ántes (1017). ¿Nace la soberanía de un hecho constante (612, 614) de la naturaleza? La posesion pertenece á la persona del soberano: y si *no hay un superior* al cual puedan exponerse las acusaciones y que pueda juzgarlas imparcialmente, la razon imparcial dice que no puede ser despojado de la autoridad por la simple acusacion de la parte contraria.—Pero esta, se dirá, prueba sus aserciones.—¿Y ante qué juez, si el juez no existe? ¿Con qué testimonios que no sean de la misma parte acusadora?—Cuando ménos tendrá el derecho de guerra, pues que entre partes iguales la guerra es el último juez de toda contienda.—Pero la guerra supone derecho cierto y

probabilidad de triunfo: es así que en el caso presente el derecho no solamente es incierto sino contrario, puesto que el príncipe posee legalmente el mando, y que ademas los daños y los peligros son incalculables; luego no es lícita en justicia ni en prudencia.

—Los daños inciertos de una guerra,—responden, nunca podrán compararse á la opresion actual que es cierta, y nosotros consentimos de buen grado en arrostrarlos.—Pero los que así hablan no son toda la sociedad, gran parte de la cual está todavía por el soberano, que de otro modo no podria sostenerse; otra parte desearia tal vez el cambio, mas no á tanta costa; y aquellos mismos que están más decididos no manifiestan de un modo auténtico y cierto su parecer. En consecuencia ¿qué derecho tiene un puñado de facciosos para comprometer la paz, la propiedad, la libertad, la vida de todos los otros miembros de la sociedad, y arriesgarlos sin un título legal y *auténticamente cierto*?

—El derecho, dicen, es cierto ante nuestra conciencia; podemos, pues, apoyar en ella nuestra insurreccion.—La conciencia es guia del individuo; puede por lo tanto dar derecho contra otro cuando se trata de dos individuos y de sus intereses privados; pero tratándose de la accion *social*, como es la que procura el bien de la sociedad, la conciencia privada no puede servir de guia: la accion social debe ser dirigida por la justicia social interpretada auténticamente, esto es, segun las formas propias de cada sociedad; este juicio es el que constituye la *conciencia social* (si así puede llamarse), es decir, la regla próxima de todo acto social. Pretender que la conciencia privada de uno ó de muchos pueda ser norma de la accion social, es error más monstruoso que pretender que la conciencia de uno pueda dirigir la conducta de otro individuo: porque al ménos dos individuos tienen la misma especie; pero en el caso supuesto la accion no sólo excede los límites de la persona que obra, sino que excede el fin de la especie, siendo, como son, de especie distinta la

accion social y la accion individual. Así, pues, si pareceria extraño asignar la conciencia de un hombre por regla de la conducta de otro, ¡cuánto más extraño asignarla por regla de la accion social! Con semejante filosofía podríamos regular el movimiento de los planetas con las leyes de la vejetacion. Repitámoslo, pues: en una soberanía nacida del hecho constante de la naturaleza, la *posesion* está á favor del soberano.

1025. Pero si la soberanía se creó por el *libre* consentimiento de los súbditos, y estos se reservaron la reparacion de los males en el órden político, entónces *ellos están en posesion* del poder supremo cuando convengan bajo ciertas formas (de que luego hablaremos). De suerte que si ellos en las formas debidas juzgan opresivo el gobierno, tendrán derecho á reparar los daños; y las reclamaciones del príncipe acusado no podrán tener fuerza, á no ser que encontrase un tribunal competente ante el cual presentarlas y probarlas (*a*).

Si al elegir el soberano no se reservó el pueblo la reparacion del órden en caso de opresion, entónces el príncipe, que entró en posesion de autoridad irrevocable, no podrá ser despojado por la simple asercion de sus acusadores, y se encontrará en el caso de que primero hemos hablado.

1026. En las soberanías que son formadas y protegidas por otro soberano más poderoso, como las soberanías feudales de la Edad Media, algunos cantones suizos y confederaciones tudescas, y en los antiguos tiempos tantos príncipes y estados subordinados á Roma: en tales soberanías, digo, es evidente segun la teoría del derecho hipotático y los primeros principios de justicia (707 y sig.), que el superior debe impedir los abusos del poder: y siendo ordenador de la sociedad mayor, debe examinar las causas y hacer justicia en las sociedades menores (CVI).

(*a*) «Voltaire a fort bien remarqué que l' election supose necesaire»ment un contrat entre le roi et la nation, en sort que le roi électif »peut toujours être pris a partie et être jugé.» DE MAISTRE, *du Pape*, tomo II, c. IX, p 18.

1027. ¿Habré logrado persuadir á mis lectores? Confieso que mi discurso me parece apoyado en principios de equidad evidente, y deducido con exactitud de lógica rigorosa y sencilla. Con todo eso, estoy persuadido de que en ciertas cabezas quedará alguna sombra acerca de la soberanía originariamente independiente (1024); y andarán todavía rumiando:—¿Cómo podeis creer y asegurar que una nacion entera debe ser, segun el derecho natural, víctima resignada (*a*) de las iras de un tirano, sin que pueda por eso dar un paso para rechazar las violencias?— Esta dificultad nace, á mi juicio, ó de no comprender bien la materia de que estamos tratando, ó de no tener presente el estado de la cuestion, ó de no considerar cuidadosamente la economía de la Providencia para formar las sociedades y dictarles leyes.

1028. No comprenden la materia; porque pretender que la Providencia hubiera debido regular las sociedades de modo que fuera imposible todo desórden, es pretender que hubiera debido formarla de ángeles y no de hombres. Ó si el único desórden que les preocupa es que se den ciertas formas de sociedad en que el abuso del poder soberano es mal irreparable, yo pregunto: ¿porqué sólo este mal ha de estimarse intolerable? Siempre hubo y habrá mendigos humillados por el fausto de los ricos, huérfanos despojados por la avaricia de los acreedores, débiles oprimidos por la fuerza, almas sencillas sorprendidas por la astucia... á los cuales, léjos de ser los tribunales apoyo, no les servirán sino para autorizar legalmente la desolacion y la ruina: llorarán los miserables su oprimida inocencia, y sus lágrimas no encontrarán más consuelo que la Justicia Divina, tarda, sí, pero segura é inexorable reparadora de toda iniquidad. ¿No son estas desventuras harto más frecuentes, harto más sensibles, harto más opresoras que las *verdaderas* y *desoladoras* tiranías? Los tiranos (que en las naciones cristianas, especialmente modernas, apénas se encuentran) hacen sentir su peso no ya á la multitud,

---

(*a*) BURLAMACHI, *Dr. polit.* p. 2, c. VI, § 38.

no ya á los miserables de quienes poco esperan y nada temen; sino á unos cuantos, en su mayor parte grandes, y por lo tanto más capaces, si no de resistir, al ménos de huir y mitigar el trabajo (*a*); por el contrario, la prepotencia privada es el azote de la multitud y de la probidad inerme, y halla manera de cambiar en instrumento de opresion la misma espada de la justicia humana. Vosotros, pues, los que os admirais de ver que *alguna rarísima vez unos cuantos individuos* de una nacion son maltratados por un tirano, ¿cómo no os admirais de ver *constantemente* á la mitad del género humano oprimida por la otra mitad? Y si á esta desventura constante dais por motivo la *necesidad de las cosas* y por remedio *la esperanza en Dios vengador*, ¿qué dificultad teneis en dar la misma causa y el remedio mismo á aquel caso tan raro como incierto? Si mi vecino me oprime, me despoja, corrompe á mis jueces, me cierra el paso del trono, me tiene encarcelado... esto quiere paciencia, así va el mundo, ya nos veremos en el supremo juicio; pero si quien me oprime es un soberano ¡oh! entónces el caso es distinto, la injusticia es intolerable, conviene armar al oprimido para que pueda defenderse. ¿Y porqué no le armais igualmente contra el particular, tanto más duro en el herir cuanto más cercano está al asestar el golpe?—Que recurra á los tribunales, direis:—¡Pero si los tribunales son precisamente los que le hacen traicion!—Si tal hacen obran torcidamente, porque en los designios de la providencia social están puestos para defenderle.—Y el tirano ¿tiene razon para oprimir? ¿No le ha puesto el cielo por protector de la inocencia?

1029. Meditadlo, pues, atentamente: la desventura *rara* de un pueblo oprimido no puede servir de pretexto á una doctrina contraria á los más vulgares principios de justicia. El poseedor no puede ser despojado sino por juez competente. Y es tan

---

(*a*) Pueden verse estas razones largamente explicadas en HALLER, *Restaurat. de la Sc. polit.*

evidente este axioma que los mismos liberales lo confiesan sin advertirlo, de dos maneras: 1.ª estableciendo que el pueblo es *siempre* soberano, *inalienablemente* soberano: sólo así han creido poderle asegurar el derecho de defenderse contra la opresion. Ahora bien: ¿no es esto confesar que contra el soberano no es posible la defensa, y que si el pueblo no fuera soberano no tendria derecho de defenderse? 2.ª con la fuerza *inapelable* consentida por ellos mismos á este ídolo suyo, el *pueblo soberano*: si los ostracismos y las cicutas de este ciego tirano de mil cabezas no tienen otro remedio que la *paciencia* y la *muerte*, ¿qué maravilla es que toda soberanía sea de la misma condicion?

1030. Sí, veámoslo en toda su evidencia: *una soberanía cuyos abusos sean reparables* POR LA SOCIEDAD *en que impera*, es un absurdo, una contradiccion *in terminis*: porque sustituyendo la definicion á los términos, la enunciacion precedente equivale á esta otra: *una fuerza ordenadora que puede ser ordenada por una multitud sin órden.* —¿Qué mayor contradiccion (*a*)? Bien se me alcanza que se me objetará con el ejemplo de los gobiernos constitucionales, donde el soberano es corregido por la nacion; pero esto es cambiar la cuestion, no resolverla. ¿Quién es el soberano en el gobierno constitucional? El soberano no es ya el rey, sino el *consentimiento* nacional de los cuerpos y de los individuos políticos. Suponed, por ejemplo, que este consentimiento tiranizase á los católicos ingleses; ¿dónde hallarian remedio?... Se cree que el gobierno templado impide la tiranía del soberano, porque se toma al *soberano* por el *rey*. Yo no trato ahora de averiguar si en tales gobiernos es más ó ménos difícil la tiranía; digo solamente que en ellos, como en cualesquiera otros, la tiranía del soberano es *legítimamente* irremediable por la fuerza de los súbditos, y que *repugna* que sea remediable (LXXXI al fin) (*b*).

(*a*) El soberano es autónomo respecto de los súbditos, y si dependiese de ellos, no seria verdaderamente soberano. GIOBERTI, Intr. t. 2, pág. 242.

(*b*) De aquí se deduce la falsedad de la doctrina de GUIZOT (*Civ.*

De modo que quien en absoluto pretende que la sociedad encuentre *en sí sola* el remedio contra la tiranía de su soberano, no solamente no conoce á los hombres (1028), pero ni aun sabe la cuestion que trae entre manos.—¿Con que la Providencia creadora fué para el hombre madre tan cruel que á las veces le hace imposible el bien social?—Aun cuando yo respondiera que sí rotundamente ¿qué habria de inferirse?... Que el designio de la Providencia creadora no se limita á la vida mortal, y que por consecuencia estos pocos años no nos manifiestan del todo la Sabiduría infinita, ni pueden darnos razon adecuada de la sociedad y sus leyes (*a*). Pero hay más: yo podria responder que no la Providencia creadora, sino la perversion *social* es la causa inmediata de la tiranía; porque ¿cómo podria tiranizar un soberano, si en la sociedad no cooperase el mayor número *positiva* y acaso voluntariamente á su tiranía? Una de dos: ó la pretendida tiranía no ofende abiertamente las leyes naturales, y en tal caso la acusacion de los súbditos es insubsistente; ó la supuesta tiranía ofende abiertamente al derecho natural, y en este caso son cobardes ó aduladores los que no saben resistir *pasivamente* (*b*), como de suyo queda demostrado (1002); y entónces,

---

Eur., lec. 4, hácia el fin), el cual dice p. 41):—«Le seul *droit* politique, que le régime féodal ait pu faire valoir c'est le *droit de résistence.*» Si tal derecho es imposible, claro es que no pudo existir en el feudalismo. Y en efecto, el mismo autor muestra inmediatamente que el *derecho no era* derecho. «Je ne dis pas de résistance légale dans une societé si peu »avancée. Le droit de résistance qui a soutenu le régime féodal c'est le »droit de résistance personelle *droit insociable*, puisqu'il en apelle à la »force, ce qui est la destruction de la sociètè même.»—No sé cómo el autor añade que *semejante derecho no debe ser abolido nunca*; pero bien se me alcanza que un derecho *destructor de la sociedad* «ne sortait pas »naturellement des principes de la société chrétienne.» El autor añade «c'est l'honneur de la civilisation de le rendre à jamais inactif et inu»tile.» ¡Ojalá! Mas por ahora parece ser que la Iglesia nos ofrece mayores garantías que la civilizacion.

(*a*) Véase á este propósito, en la nota VIII, la refutacion de ROMAGNOSI.

(*b*) ¡Cuántas veces la constancia de un súbdito salvó á un príncipe

¿qué tiene de extraño que una sociedad tan mal animada se forje á sí misma las cadenas? Ella es en tal caso su propia tirana, harto más que el soberano, que sin su cooperacion se veria detenido á cada paso: y la culpa no es de la Providencia que *permite*, sino de la sociedad que coopera.

1031. Pero ademas de esto respondo que la dificultad que se opone, ocurre por no abarcar con una mirada bastante vasta la economía de la Providencia en la organizacion de la sociedad. Si se ha entendido bien mi respuesta, recuérdese en primer lugar lo que dije (14 y 880) sobre que los designios divinos, más aun que los de ningun otro artífice, han de abarcarse, cuanto es posible, en toda la extension de sus relaciones con las cosas y los tiempos, si se quiere comprender en alguna manera su admirable enseñanza. La sociedad, obra maestra del Eterno Artífice, en la perfeccion de su idea se extiende á la union de todos los hombres y á la duracion de todos los siglos: para darse, pues, razon cumplida (en cuanto es posible á la mente humana), es menester mirarla en *toda* esta doble relacion; y entónces se podrá comprender cómo la permision de una tiranía no remediable por la sociedad oprimida, es una de aquellas ruedas exigidas en el plan para el conjunto de la máquina, como en el reloj se requiere la comprension de uno de los resortes y que encaje el péndulo, para que desenvolviéndose mida el tiempo. Demostremos esta verdad.

---

de un acto de tiranía! Conocidos son muchos hechos antiguos: sólo recordaremos por vía de ejemplo el de aquel obispo de Danth, elogiado por Montesquieu (*Esprit des lois*, lib. 4, c. 2.) por haber librado á Bayona de la matanza de la noche de San Bartolomé; y la representacion de los Turingios narrada por Montalembert con su maravillosa elocuencia. En los tiempos modernos, ¡cuántos no acaecieron al terrible opresor de Europa! Queria introducir en el gobierno de la diócesis de Burdeos algunos clérigos *juramentados*, y devolvió al Obispo la lista de los párrocos diciéndole que la cambiase: el Prelado la hizo escribir en órden inverso, y se la volvió á enviar diciéndole que no podia hacer otro cambio; y Bonaparte no insistió.

1032. Pero ántes decidme: ¿porqué el Eterno no dió á la más hermosa de sus obras, al hombre, piel natural que le cubriese, natural propension á escoger *por sí* alimentos y medicinas, salud que resistiese mejor las intemperies, conocimiento que se desenvolviese *por sí*, como en proporcion á su naturaleza lo dió á los brutos?—Porque le queria sociable (328 y sig.), me respondereis.—¿Y porqué no hizo que en la sociedad doméstica *sola* encontrase todo su incremento y perfeccion?—Porque, replicareis, le queria reunido á sociedades públicas (448).—Pues si queria que estas sociedades públicas se confundiesen en una más vasta sociedad universal ¿qué debia hacer? Debia hacer de suerte que las sociedades aisladas no encontrasen *en sí solas* estabilidad perfecta, y tuviesen que procurársela de otro modo. Así seguramente obra el mecánico: para asegurar hasta el fin el contínuo movimiento de su máquina, hace que nunca pueda llegar á perfecto equilibrio. Así tambien obran el poeta y el músico para cautivar la atencion de sus oyentes, haciendo que el interes del poema ó la sucesion de los acordes no dejen hasta el fin enteramente satisfechos los ánimos ó los oidos. ¿Qué tiene, pues, de extraño que la Providencia asociadora de los hombres, que los destinaba realmente á una sociedad universal, no diese á los particulares perfeccion *completa* (*a*)? No de otro modo obró en el órden material: esparció los frutos en tierras diversas para obligar á sus moradores á recíproca sociedad y comunicacion de beneficios.

..... *Non omnis fert omnia tellus.*

1033. Considera, te ruego, lector carísimo, la evidencia de este razonamiento; examina su conexion con todo el órden del universo creado; mide la cadena de sus consecuencias, y hallarás, no ya que el Creador podia permitir un momentáneo abuso de poder irremediable; pero ántes bien que Él por su parte nos dió

(*a*) «¿Quel est le bien d'une grande société? C'est le besoin qu'ont les unes des âutres les associations partielles locales» GUIZOT, leç. XXXIV, p. 493.

el remedio, y que si este remedio no surtió efecto en mucho tiempo ó le surtió escaso, no fué culpa sino del lento é irregular proceder de las causas segundas, propio de todos los artefactos creados (*a*).

Ayudará á entender bien mi pensamiento echar primero una ojeada por los hechos. El poder de un padre podia ser alguna vez irremediablemente tiránico en la familia; mas de la union de varias familias resultó una sociedad, y en ella, por *necesaria consecuencia de su union* (425), una autoridad moderadora de los excesos de la patria potestad. Esta autoridad cívica podia tiranizar á las familias; pero poco á poco muchas ciudades unidas formaron un Estado, y en el Estado, por *necesidad de las cosas*, nace una autoridad superior á la cívica, y por lo tanto moderadora de sus excesos. Esta autoridad soberana estuvo más tiempo que la cívica, y la cívica más que la doméstica, libre del freno de otra fuerza moderadora; mas cuando el coloso de Roma antigua cayó y se dividió en mil Estados distintos, muchos de estos Estados se confederaron y formaron el *Sacro Imperio*, en el cual, *por la misma necesidad de las cosas*, nació una nueva autoridad, tan diferente de las soberanías precedentes, como estas de las cívicas y las cívicas de las domésticas.

1034. Pero este Imperio, se me dirá, fué *sagrado*, esto es fué parto de la Religion cristiana, y nosotros buscamos remedio á la tiranía en el órden puramente natural.—Respondo: 1.° fué *sagrado*, es verdad, pero asímismo fué *Imperio*: el ser *sagrado* le vino del hecho concreto de que nació (406) de la Religion cristiana, pero el ser *Imperio* no le vino sino de la naturaleza misma de la *sociedad*: esta naturaleza, esta inexorable *necesidad de las cosas*, que en los Anfictiones de Grecia habia formado un embrion de *Imperio no sagrado*, que en el califato de los árabes y en el Dairo del Japon y otros semejantes ensayó bosquejos

(*a*) «La marche de la Providence n'est pas assujettie à d'étroites li»mites: elle ne s' inquiéte pas de tirér aujourd'hui la consequence du »principe qu'elle a posé hier.» Guizot, *Civ.*, etc., p. 13.

abortivos, *naturalmente* habia de producir frutos más regulares en una planta como la cristiandad, tan superior á las precedentes aun en el cumplimiento de las leyes naturales. No porque el ser esta sociedad tan perfecta aun en el órden natural sea verdaderamente debido á la influencia sobrenatural, *debe decirse* perfeccion sobrenatural. La causa sobrenatural no hace sino facilitar á la naturaleza su perfeccion. Ahora, que la perfeccion de una cosa produzca su extension (LVIII), y que esta exija una autoridad ordenadora más vasta (466), esto es efecto de la naturaleza; esto es *necesidad de las cosas* (*a*).

Y en efecto, con la caida del *Sacro Imperio* ¿ha cesado la natural tendencia á las asociaciones universales moderadoras de las particulares? Si se examina bien la sociedad europea, hállase que al Sacro Imperio ha sucedido naturalmente la *diplomacia* moderna, cuyo nacimiento corresponde á la época de la caida del poder imperial. ¿Y qué va haciendo esta diplomacia en las *santas alianzas*, en las *conferencias*, en los *protocolos*, sino precisamente aquello á que estaba destinada en el Imperio (*b*) la Cámára áulica, juzgar las diferencias de hecho ó de derecho entre los pueblos de él dependientes? Lo mismo se puede decir de la Dieta Germánica, la cual, aunque no podrá siempre enfrenar á los confederados más poderosos, Austria y Prusia, pero ya ha mostrado más de una vez el freno que puede poner á los Estados menores, y de ello dió prueba en 1846 escuchando las reclamaciones de los Estados de Holstein contra el decreto del Rey de Dinamarca que pretendia abolir el antiguo derecho hereditario (*c*)

(*a*) Nótese que este crecimiento produce en la sociedad extendida, pero en proporciones colosales, los mismos fenómenos que aparecen en el progreso de las particulares. Así en la ciudad se ve á las diversas clases de obreros dividirse en calles distintas (lo cual nota Santo Tomás, sobre la política de Arist., lec. 1.ª) y en la sociedad extendida las diferentes ciudades se convierten en centros de oficios diversos.

(*b*) MUELLER, *Storia unio*. T. II.

(*c*) Puede verse un extracto de toda la cuestion en el *Univers* de 13 y 19 de Agosto de 1846.

Existe, pues, en la humanidad la tendencia á buscar en una asociacion más amplia el remedio deseado por Leibnitz (*a*) á los excesos y desórdenes de las sociedades particulares: y este remedio está en la naturaleza misma de la sociedad que nosotros ya hemos examinado. Porque, que toda sociedad particular tiende á ponerse en relacion con las otras sociedades, lo dice el hecho: y que toda union de individuos ó de sociedades exige por su naturaleza y por lo tanto produce una autoridad, lo hemos probado; luego de la *naturaleza* misma de la sociedad se deduce que desenvolviéndose encuentra en una autoridad, que podremos llamar *federal*, el remedio á los desórdenes de la tiranía, ora sea monárquica ó poliárquica. ¿Y quién sabe si gran parte de la tolerancia que los católicos encuentran en algunos Estados protestantes nace de la influencia diplomática europea más bien que de la moderacion del protestantismo?

1035. Mas bien entiendo que aquí surge naturalmente una objecion:—demos de barato, dirá alguno, que la autoridad *federal* sea remedio de la tiranía política; pero ¿no podrá cometer tambien excesos esta autoridad federal? Y entónces ¿de dónde nos vendrá el remedio?

Responderé; pero tomaos ántes la molestia de leer lo que en otra parte digo del designio *total* del Creador (LI, LVIII y LIX) en la formacion de la sociedad. Dios, decimos, la destinó á la Religion: ¿porqué maravillarse de que no siendo bajo sus auspicios, no pueda hallarse el colmo de su perfeccion? Y aquí cuadra de nuevo el raciocinio que hicimos más arriba (1052): si el Creador queria que la sociedad tendiese á extension máxima, debia hacer que no hallase perfecto reposo en límites estrechos; con que si queria que viviese bajo la influencia de la religion, debia hacer que sin la religion no llegase nunca al equilibrio perfecto.

(*a*) V. De Maistre, *Du Pape*. Lucchesi, *Dritt. Maritt.* Grot. I. B. et P. L. 2, cap. 23, §. 8, n. 4.

1036. Y así es en efecto: Sí: siendo el poder *federal* (permitidme esta fórmula) *un compuesto de derecho y de fuerza*, tambien lleva en sí el principio de su desórden, porque la persona (moral ó física) en quien reside la autoridad está sujeta á pasiones, y en su mano está favorecerlas con la fuerza misma con que solamente deberia sostener el derecho; y si de este modo abusa, es imposible contraponerle otra fuerza material que le haga ceder. Él sin embargo *debe* ceder al derecho. De modo que si encontrais la voz infalible que, promulgando el derecho con absoluta certidumbre, proteste perpétua é insuperablemente contra la prepotencia, habeis encontrado la *palanca de Arquímedes*, sobre la cual se apoyaria el peso de toda la tierra, si toda ella conspirase á oprimir á un infeliz inocente. El hombre está hecho para obrar segun la razon, esta es su naturaleza; es así que en la totalidad de los individuos la naturaleza (445) vence andando el tiempo (*a*); luego andando el tiempo el derecho triunfará de la fuerza, con tal que se mantenga *firme en proclamar valerosamente* lo que *infaliblemente conoce*. Y este es justamente el don inestimable hecho por el Creador á la sociedad de sus fieles (*b*), los cuales encuentran en ella, *segun la idea divina*, una autoridad que habla desde el cadalso como desde el trono, sobre las rocas del Savona como en la cima del Vaticano,—sin ódio en los hechos particulares, sin error en las doctrinas.—Ella habla sin más fuerza que la de la verdad y el derecho; incapaz de abusar

---

(*a*) Naturam expellas furca; tamen usque recurret. (Horat). «Telle »est la vertu de cette idée de *Droit* que partout ou elle est admise »quelques contraires que lui soient les faits elle les doupte peu á peu »et devient une invencible cause d'ordre.» GUIZOT, *Civ. Fr.* lec. 38, p. 530.

(*b*) Digna es de perpétua memoria la anecdota que cuenta BALMES (*Catolic. comp. con el Protest.*, t. 2.º) sobre el valor con que la Inquisicion de España condenó á retractarse á un religioso que predicando en presencia de Felipe II habia dicho que el Rey tenia poder absoluto sobre las personas y haciendas de sus súbditos. Y aquel Monarca á quien algunos acusan de feroz despotismo, oyó silencioso la retractacion.

de la fuerza material, porque no la tiene; invencible en el uso de la fuerza moral, porque no puede faltarle. De suerte que el Altísimo ha provisto á la sociedad, cuando llega á la unidad religiosa, á aquel último término de perfeccion á que la ha destinado aquí en la tierra, de un remedio eficaz, inalterable, único contra todo abuso de las autoridades inferiores. Podria decirse que un natural instinto, ó más bien un resto de antiguas tradiciones, reveló tambien á los infieles este poder mediador destinado por la Providencia á templar la fuerza de la autoridad: «El sacerdocio se os presenta en la India, en Egipto, dice Cantú, como moderador del poder político y superior á él por dignidad y por derecho, aunque inferior en fuerza (Cantú, St. u. t. 2).» Pero la naturaleza era muy flaca para soportar tan grande peso de *derecho* y de *dignidad*, y la Providencia lo ha reservado al estado sobrenatural, al cual queria conducir al hombre y á la sociedad. El filósofo, pues, no puede examinar todo el órden social en su perfeccion, si no lo examina bajo el esplendor de la fe, abarcando en toda su extension el plan divino.

1037. Demas de esto, la fe y la autoridad espiritual, á la vez que presentan un magisterio infalible del verdadero *derecho* y un tribunal espiritual supremo que puede juzgarnos, ponen tambien á la vista de los pueblos, en un *Dios crucificado* por sus jueces, ejemplo de obediencia y mansedumbre en el cual aprendan á sufrir del soberano, alegres, que no sólo resignados, el peso de la humana flaqueza, sin acudir precipitados por cualquier *existimado* abuso á querellas y tumultos; y recuerda á los príncipes la fraternidad cristiana para con sus súbditos, y la terrible cuenta que han de dar al Rey de reyes de que son ministros, para que no abusen del poder que ella consagra y defiende. De este modo, templando con el amor las amarguras, abatiendo con humildad el orgullo, confortando los trabajos con la esperanza , de este modo hace suave en la sociedad aquel último resto de penas que es patrimonio de esta vida, necesario aun en el estado de máxima perfeccion social.

1038. Hé aquí, á mi parecer, la última solucion de este terrible problema *de la reaccion popular*: solucion que en el siglo pasado habria hecho que se me proscribiese cargado con el peso de la cruz, pero que en nuestros dias, ménos crueles y no tan preocupados, será leida por los doctos (y de ello me da testimonio Guizot) (*a*) con ojos imparciales, y pesada por el valor de las pruebas, no por el furor de las pasiones. Ellos verán: 1.° que tal solucion es deduccion exacta de mis principios, como el *deber* de la *insurreccion* es necesaria consecuencia del principio epicúreo (529). Este dice—el bien del hombre es *gozar*; luego el hombre debe rebelarse contra el que le oprime:—nosotros decimos—el bien del hombre es la justicia; luego debe sufrir ántes que violar el derecho de posesion.—2.° Verán ademas que entre las teorías que tienden al bien moral, la nuestra tiene una ventaja notable: porque los más sábios filósofos suelen responder al que se agita contra la opresion—en el mundo se ha de sufrir siempre, esta es la voluntad del cielo;—haciendo de este modo creer que no hay otro remedio que la paciencia: nosotros, sin rechazar absolutamente esta medicina (especialmente para el individuo), les mostramos otras dos (especialmente para la sociedad), una dispuesta por la naturaleza, otra por la religion; consolando de esta suerte la vista de un mal pasagero con la perspectiva de un porvenir más feliz: la teoría de los primeros les hace resignados á un Dios que castigará siempre; la nuestra les anima con un Dios que castigando prepara la salud: aquella exige resignacion no sólo de los individuos, pero tambien de la sociedad; no sustrae totalmente del mal la pasagera existencia del individuo, pero á la durable existencia de la sociedad le muestra en la desgracia presente el camino de una felicidad no lejana. Si

---

(*a*) «Lorsque un Pape ou des Évêques proclamaient qu'un souverain avait perdu ses droits, que se sujets étaien déliés du serment de fidélité; cette intervention, sans doute sujette á des graves abus, était souvent dans les cas particuliers légitime et salutaire.» (*Civ. Eur.*, lec. V, página 51)

mi raciocinio no es erróneo, la consecuencia es clara: un pueblo súbdito que quiere asegurarse contra los excesos del poder soberano, cualquiera que sea, puede encontrar un remedio imperfecto del órden puramente natural en una sociedad mayor; puede encontrar un remedio, *dada la humana fragilidad*, perfecto en la sinceridad de la union católica.

Pero esto no quiere decir que *siempre* y en *cualesquiera* circunstancias pueda ponerlo por obra *todo* individuo por *cualquier* motivo; ni que *siempre*, aun en la sociedad, ha de ser eficaz el remedio: todos los remedios que da la naturaleza han de madurarse ántes lentamente, sin que sea posible coger prematuramente el fruto: ademas están sujetos á reacciones que pueden impedir el efecto. Esto se ve aun en aquellos remedios que todos aceptan y consideran como último punto de perfeccion social. ¿Porqué en una sociedad civilizada se reputa indigno de un hombre honrado el proceder inmediatamente en sus litigios á vias de hecho? «¿No teníais tribunales á que acudir?» dice todo hombre sensato á esos bárbaros que no bien se creen ofendidos echan mano del baston ó del puñal. Y sin embargo, estos tribunales que aseguran al hombre honrado el uso de sus derechos, ¿cuántos meses, cuántos años tal vez le harán esperar ántes de ponerle en posesion de su derecho? ¿Y cuántos años, cuántos siglos no han debido pasar ántes de que los tribunales llegasen á la regularidad que hoy tienen? ¿Y cuántos otros siglos pasarán ántes que se corrijan tantos otros inconvenientes que entorpecen su marcha y disminuyen su utilidad?

Ni aunque se admitiese como lícita, estaría libre de semejantes inconvenientes la teoría misma de los revolucionarios; porque supuesto el derecho de rebelarse en el pueblo, mil veces sucederia, como en efecto ha sucedido, que sería vencido por el soberano, con que vendria á estar peor que estaba.

No pretendemos, pues, haber dado con nuestra teoría una infalible panacea social por la cual puedan *todos* sustraerse *inmediatamente* á *toda* opresion; pero creemos haber establecido

tales bases de derecho político natural, que si las naciones se apoyasen en ellas, podrian dirimir pacíficamente sus contiendas por las vías de la razon, sin atribuir á ninguna de las partes litigantes el derecho de ser juez en causa propia, y sin verse en la funesta alternativa de tomar rabiosamente las armas para que decidan, ó morder aun más rabiosamente el freno que las oprime. Aun hemos dicho más: no sólo hemos señalado estas bases, sino que hemos demostrado que están establecidas por la naturaleza; que van lenta, sí, pero infaliblemente dilatándose y arraigándose, y que tarde ó temprano la Providencia eterna realiza sus intentos pacíficos harto más eficazmente que la precipitada filosofía de las revoluciones.

§ IV. CUESTION PRÁCTICA CONSIDERADA RELATIVAMENTE AL SUJETO EN PARTICULAR.

SUMARIO.

1039. *Necesidad de esta investigacion.*—1040. *Definicion nominal y su aplicacion.* —1041. *Depuesto un soberano le sucederán las autoridades menores;* —1042. *las cuales nunca faltan:* —1043. *y deben proceder con equidad.*

1039. Cuando hemos dicho que *el pueblo tiene derecho* á este ó al otro remedio, hemos usado una frase equívoca que dejaria en pié una abstraccion en la solucion práctica que buscamos, si no añadiésemos en seguida quién es este pueblo. Todo el mundo sabe lo que los liberales han desvariado para determinarlo, y con qué franqueza han ampliado ó restringido *gratuitamente* el número (como ellos dicen) *de los ciudadanos*, excluyendo ó admitiendo arbitrariamente siervos, mujeres, niños, extranjeros, etc. (*a*).

El análisis detenido que hemos hecho del sér (301 y sig.) y

(*a*) Por los periódicos se sabe que en Francia, de cerca de 32 millones de habitantes, son electores sobre 200 mil próximamente; ¿á qué se reduce el *pueblo soberano*?

de la formacion de la sociedad (lib. II), nos hace facil determinar *concreta* y *racionalmente* lo que en la hipótesis del soñador ginebrino no tiene apoyo ni realidad. Examinemos, pues, qué cosa es aquí el *pueblo*.

1040. Y para fijar el sentido de la cuestion, empecemos por la definicion nominal: en la cuestion presente, cuando se pregunta quién es el *pueblo*, se trata de averiguar quiénes son los individuos á cuya colectividad pertenecen los derechos políticos cuando los pierde la persona que los tenia. Y habiéndose ya demostrado que el *hecho* es la causa de la autoridad en el órden concreto (469), como la naturaleza social en el abstracto, sin dificultad se comprende que el *pueblo* de que aquí se trata es muy distinto de la multitud, y que en cada sociedad puede ser cosa diversa. Dadme, por ejemplo, un reino hereditario, y suponed que el príncipe esté verdaderamente inhábil ó caido: ¿se halla vacante la soberanía? De ningun modo: toda la familia está en *posesion*: con que á la familia toca emplear los medios que el bien social exige. Dadme un Estado como las provincias americanas unidas, donde la representacion popular está en posesion de la soberanía; esta representacion, recibida en las formas convenidas y con el número constitucional de sufragios, estará en posesion de los derechos políticos (630 3.°). En el Sacro Imperio quedaban como en suspenso los derechos imperiales cuando vacaba el trono, y casi independientes los príncipes y las ciudades del imperio, aunque los electores tenian la obligacion de proceder inmediatamente á nueva eleccion. En Polonia reinaba la Dieta cuando moria el soberano; en Venecia, los patricios del gran Consejo; en los Estados Pontificios, el Cónclave sucede al Papa en el interregno, pero con facultades limitadísimas, y sólo como representante de la Iglesia Romana. La doctrina de los liberales que afirman que el poder soberano vuelve á la multitud, es pues, pura hipótesis no apoyada *jamas* por los hechos, puesto que aun en los Estados democráticos *jamas* recaen los derechos políticos sobre *toda* la multitud.

1041. Ahora bien: ¿cuál es, en fórmulas generales, el sujeto en quien recae la autoridad cuando el soberano *puede perder* (1024 y sig.) ó realmente pierde la posesion? Lo hemos demostrado al hablar del derecho hipotático (698): toda sociedad mayor está formada de sociedades menores, las cuales tienen existencia, autoridad y fin propios: estas sociedades las más veces no se disuelven al disolverse la mayor; de suerte que sus individuos siguen dependiendo de ellas. La union de las autoridades moderadoras de estas sociedades menores, tendrá por lo tanto, si no es que se separan, los derechos políticos en el caso de que falte *absolutamente todo legítimo* poseedor de la autoridad suprema, así en su persona como en las de sus herederos ó cuasi-herederos.

1042. No hay, pues, que recurrir á una reserva y constitucion (*a*) hecha por el pueblo en el *pacto social*, para explicar la existencia de ciertos cuerpos políticos que deben protejer los intereses de la nacion contra los abusos del poder soberano; ni es cierto que en todos los Estados existan estos cuerpos políticos (*b*) formalmente constituidos para reprimir la tiranía y garantizar la libertad popular. Ciertísimo es en verdad que la naturaleza hace del derecho de cada individuo una barrera insuperable para el gobernante probo; y que cuando un mismo derecho es comun á numerosas clases de ciudadanos (á nobles, por ejemplo, clérigos estudiantes, etc.), estas clases que juntan con el derecho el poder de sostenerlo, vienen á ser en sustancia, por la naturaleza misma de las cosas, verdaderos cuerpos políticos y garantías del pueblo; mas no por una constitucion establecida en el supuesto pacto fundamental, sino por el imperio que naturalmente ejer-

---

(*a*) V. SPEDALIERI, *Dr. dell u.* L. 1, c. 16, § 22, y BURLAM, *Dr. pol.* etc.

(*b*) En la Francia monárquica, por ejemplo, los parlamentos que se *abrogaron* tales funciones eran creacion del soberano, que ciertamente no los habia constituido en jueces suyos.

cen el derecho sobre las conciencias, la fuerza sobre las pasiones.

De lo dicho hasta aquí puede concluirse que así como hay Estados en que existen, porque los hechos originarios los han establecido (527); así donde no existen la naturaleza misma ha provisto para que nunca una multitud pueda encontrarse sin gobierno legítimo, aunque *realmente* falte la persona que poseia la autoridad (1024 y sig.). Este gobierno es en tal caso el poseedor natural de la autoridad, y el *representante*, no de la multitud, sino de la sociedad; la cual no tiene accion sino por el órgano de su superior (731 y sig.).

1043. Los publicistas del pacto social, y aun otros con ellos, entran aquí á determinar cómo ha de proceder el pueblo contra su soberano para *rebelarse segun las reglas*. Nosotros, gracias á Dios, no nos vemos obligados á dar semejantes *lecciones de rebelion*: hemos demostrado que el *verdadero* soberano, es decir, el poseedor de *todo* el conjunto de la autoridad social no puede ser refrenado por la sociedad que gobierna (1030), y no tenemos que dar á la *multitud* otra leccion sino la de obedecer; y á *sus cabecillas* la de mantenerla en completa sumision al soberano, si este no tiene superior, ó si hay á quién recurrir, la de someterse á los consejos de esta autoridad suprema remitiéndole la propia causa. En cuanto á los *cuerpos políticos* que en ciertos Estados forman parte de la *persona soberana*, en las constituciones originarias tienen la norma de conducta que han de seguir para mantenerse en los límites de sus facultades.

Quien quiera que sea *el que legítimamente* haya de poner remedio á los excesos del poder político, soberanos eminentes ó cuerpos constitucionales, han de proceder en esto segun las acostumbradas leyes de justicia (814 y sig.): de modo que si el fallo nace de incapacidad pueden proveer con regencia ó tutela; si de malicia enmendable, con nuevas trabas que la contengan y enmienden; si de culpa incorregible de la persona, no ha de castigarse á la familia; si de culpa de la familia, la pena no ha

de extenderse á todo el cuerpo político: en suma, sea remedio ó castigo, ha de regularse con la norma de la justicia, teniendo en cuenta *ante todo* el bien público (806); pero con tal equidad que los derechos particulares no sean violados sino en cuanto en la colision con el derecho público se encuentren suspensos (363).

Consideraciones de justicia y moderacion que bien pueden esperarse de cuerpos y consejos habituados á los negocios y depositarios de una autoridad regularmente trasmitida por las generaciones que pasaron, para los cuales es de sumo interes la tranquilidad pública y el respeto al derecho de que ellos mismos son partícipes. Bien diferentes en esto de aquel pueblo soberano de la plaza, que revuelto tumultuariamente, rompe un dia el freno que le sujetó siglos enteros, y en su embriaguez imagina que es un acto de soberanía triturar en el polvo los ídolos que adoró y derribar todo el edificio de la sociedad en que vive.

CAPITULO II.

DE LOS DERECHOS POLÍTICOS EN GENERAL; SU CLASIFICACION RAZONADA.

SUMARIO.

1044.—*Problema fundamental, y su solucion más general.*—1045. *La accion política debe perfeccionar á la sociedad en el* SER *y en el* OBRAR:—1046. *se perfecciona el sér dándole unidad,*—1047. *la* ACCION *haciendo que* CONOZCA, QUIERA Y PUEDA *el bien.*—1048. *Division de las materias que se tratan.*—1049. *Clasificacion racional de los derechos y los poderes políticos.*

1044. En el capítulo anterior hemos visto que el poder de ordenar políticamente la sociedad corresponde al superior; aquí debemos examinar cómo debe el superior ordenar la sociedad políticamente: que es el segundo problema que propusimos al empezar este libro (988). Para proceder en esto con mayor claridad, recordaremos que la sociedad es medio de felicidad para los individuos (726): pero la bondad del medio es determinada por el fin (13): luego la sociedad estará bien ordenada cuando sea capaz de proteger y perfeccionar la accion social de los individuos. Hé aquí el verdadero, el único fin próximo del órden político; el cual está, por consecuencia, subordinado al fin inmediato de la accion cívica, que á su vez lo está al fin universal de la accion *humana*, la verdadera felicidad. Vea el lector cómo á los ojos de la naturaleza, ó mejor dicho, de su Creador, los grados de la dignidad caminan en órden inverso al que les señala la ambicion humana y la bajeza servil que la sigue. Para el Creador que mira la grandeza del hombre en la parte espiritual, imágen del mismo Dios, la felicidad moral del hombre individuo es fin de la accion cívica, y á la accion cívica está subordinada la política como medio de llenarlo bien. El hombre por el contrario, para determinar la importancia de los objetos se deja llevar de las impresiones sensibles, y juzga tanto mayor la grandeza y la dignidad de una persona cuanto mayor es el número de los

que le obedecen: sin reflexionar que estos obedecen por su propio bien, y el gobernante deberia gobernar por el bien comun. El gobernante es, pues, en realidad, como dice el Evangelio, *sicut ministrator*: no en el sentido estúpido y contradictorio de los demócratas que tienen al superior por mandatario suyo y le hacen obedecer al pueblo soberano; sino en el sentido católico, segun el cual la autoridad es verdaderamente soberana y manda; dado que su gobierno entónces es justo cuando sirve de medio al bien de los súbditos, al cual como á fin ha de encaminarse.

1045. Ahora bien, ¿cómo se hará la sociedad capaz de lograr este intento? Para lograrlo *ha de ser* y ha de *obrar*; y cuanto más perfecta sea en el ser y en el obrar, tanto más capaz será de conseguir su fin inmediato, de proteger y perfeccionar á los individuos en el órden *cívico*. Examinemos ahora estos dos objetos que deben perfeccionarse, y empecemos por el *ser*.

1046. La sociedad es *union* de séres inteligentes (302 y sig.); con que tanto más perfecto será el *ser* de la sociedad cuanto más perfecta sea la union. La union á su vez será tanto más perfecta cuanto mayor número de elementos sociales abrace y más estrechamente los ligue. Pero los elementos de la sociedad son los individuos y todas sus facultades materiales y morales. Luego el *ser* de la sociedad entónces será más perfecto cuando mejor reduzca todos los individuos y sus facultades á perfectísima unidad.

Y ¿cuáles son las facultades de los individuos asociados? *Inteligencia*, *voluntad*, *organismos*, *hacienda*: armonizar cuanto sea posible, ó sea reducir estas *facultades*, *sin destruirlas*, á perfecta unidad, esto es, dar al sér social la mayor perfeccion que puede tener. ¿Cómo podrá la autoridad conseguir esta cuádruple unidad, y bajo qué leyes morales? Tal es el problema que primero ha de resolverse para comprender la primera funcion del poder *político*, que es la de perfeccionar el *sér* del cuerpo social.

1047. Este *sér* tiende, como todos los otros, á obrar para conseguir un fin, impuéstole, en el acto de crearle, por el supremo Hacedor; y sus acciones serán perfectas cuando se enca-

minan *directamente* á este fin, es decir, *por los medios* MÁS *oportunos* (13, 41, etc.) Los medios de conseguir un objeto son en suma *conocerlo*, *quererlo* y *poderlo*: observacion hecha tambien por Romagnosi (*a*) que reduce las operaciones sociales á los medios de sabiduría, autoridad y fuerza exigidos y adoptados por la conciencia; la cual coordinacion tambien está explicada por Guizot, en estos términos: «La prémiére affaire du gouvernement c'est de »chércher cette vérité, de decouvrir ce qui est juste, ce qui con»vient. Quand il l'a trouvé, il la proclame; il faut alors qu'il tache »de le faire entrer dans les esprits. Lorsque le parti que le pouvoir »a adopté n'obtient pas la soumision volontaire de tous, le gouver»nement emploie alors la force pour se faire obéir (*b*).» De suerte que las mismas son las facultades de la sociedad y del individuo: y así como el individuo es perfecto en órden á sus acciones propias, cuando estas facultades son capaces de producir bien el acto respectivo; así será perfecta la accion política de la sociedad cuando su *conocer*, *querer* y *poder* sean perfectos y con estos perfectos conocimientos, voluntad y poderío tienda *directamente* al fin del órden *político*, que consiste en establecer, mantener y perfeccionar el órden *cívico* (735 y sig.) dando á los derechos *vivos* de cada cual (741) *tutela* que los asegure y *concurso* que los fomente.

1048. Esta série de proposiciones encadenadas, demostradas ya en los libros precedentes, presentan un cuadro razonado de las divisiones principales á que puede reducirse la *filosofía política moral*. Señalando las leyes de la accion política en órden al sér, debe: 1.° dar idea exacta de la *razon de estado* (unidad de inteligencia): 2.° establecer los derechos y deberes recíprocos de las *personas sociales* (441) (unidad de voluntades): 3.° examinar las principales leyes del organismo social así en

(*a*) ROMAGNOSI, *Istit.*, etc., t. I, lib. VII, p 388.
(*b*) *Civ. Eur.*, leç. V., p. 46.

órden á las personas como al criterio (unidad material de las personas y de las cosas).

Tratando luego de la *accion perfecta*, convendrá determinar: 1.° los deberes de la sociedad en órden al *conocer*, ó sea las diversas maneras de *deliberacion*: 2.° los deberes de la sociedad en órden al *querer*, ó sea á la legislacion: 3.° los deberes de la sociedad en órden al *poder*, ó sea á la forma y perfeccionamiento de los cuerpos ejecutivos.

1049. De la misma série de proposiciones resulta, si no me engaño, una idea clara de los poderes políticos y de su clasificacion *racional*, la cual, dice Bentham (*a*) no sin razon, no se ha estudiado aún cuidadosamente. Hé aquí en suma el prospecto y las razones.

I. La autoridad reguladora debe dar forma al *sér* de la sociedad (429); tiene por consecuencia la atribucion de constituirla, el PODER CONSTITUTIVO cuya norma es la unidad social que debe conseguirse, puesto que las *facultades* están determinadas por el *fin* (25).

II. Debe dar forma á las operaciones del *conocer*; debe por lo tanto ordenar la sociedad de manera que la parte *gobernante* conozca exactamente el *sujeto* gobernado, *fin* á que debe dirigirle, el *camino* por donde debe guiarle. Pero el recto conocimiento depende de la capacidad de la inteligencia y de su union con el objeto. Luego la sociedad ha de ordenarse de modo que sea perfecto EL PODER DELIBERATIVO *en sí*, y que el objeto esté á su alcance, esto es, que las necesidades sociales le sean *bien representadas*.

III. Debe dar forma á las operaciones del *querer*: debe por consiguiente ordenar la sociedad de modo que sean justas las leyes dadas por el PODER LEGISLATIVO. Pareció á algunos inoportuna la division de los poderes legislativo y deliberativo juzgando que la persona que determine la ley no debe ser la misma que la que

(*a*) OEUVRES, t. I, p. 353.

discute sus razones. Mas en primer lugar, una cosa es, como observa Romagnosi, la distincion de los poderes y otra la division; depende aquella de la naturaleza de las cosas, esta de la constitucion propia de cada sociedad (*a*). En segundo lugar, la funcion ha de apropiarse á los órganos. Ya la funcion de discutir requiere conocimientos muy diferentes que la de determinar la ley. La primera exige conocimientos del hecho, la segunda prudencia política. Por lo que el mismo Romagnosi separa el órgano del poder deliberante del legislativo: *al diputado*, dice, *no se le dé la deliberacion definitiva*, *sino solamente facultad de discutir*, única *de que es capaz*.

IV. Debe dar forma á la operacion *material*; pero la ejecucion material puede tener por objeto ordenar al bien comun ya las personas ya las cosas: llamaremos gobierno al que regula las personas, administracion al que regula las cosas. Mas en estas dos funciones el poder ejecutivo puede encontrar obstáculos, tanto en la fuerza moral ó sea en el derecho (342), como en la *física* ó sea en la resistencia del súbdito. Debe haber por lo tanto un poder moral para los obstáculos del órden moral (poder judicial), un poder físico que domine la fuerza de los resistentes (fuerza pública). De suerte que la mente ordenadora ha de organizar el cuerpo social de forma que el PODER EJECUTIVO sea eficaz en la direccion de las personas (*gobierno*) para administrar las cosas (administracion ó *hacienda*) y en la aplicacion de las leyes (*poder judicial*), y en superar las resistencias (*fuerza pública*).

Hé aquí, si no me engaño, una division completa de los poderes políticos, no basada en el uso de este ó el otro pueblo (*b*),

---

(*a*) *Ist. di civ. fil.*, lib. III, c. 3, p. 366.—De esto hemos tratado en el *Exámen crítico*, P. II, c. 3. *La legislatura*, §. 6.

(*b*) Es este comun defecto de muchos políticos modernos, que se empeñan en establecer sus teorías segun la forma adoptada en su propia nacion, y aun más frecuentemente segun las ideas sistemáticas de tal ó cual filósofo. Léase, por ejemplo, á Macarel, profesor de derecho

ni en el sistema de este ó aquel filósofo, sino en la naturaleza de la sociedad, que debe ser *union de hombres*.

Tratemos ahora de cada poder en particular; y primero del poder *constitutivo*.

---

administrativo: cualquiera dirá que el derecho político se reduce á la imitacion del gobierno de Francia y á la autcridad de Montesquieu; Weis lo funda en el pacto social, Cousin en la libertad, etc. El hecho es que con elementos semejantes se pueden formar variadísimas combinaciones; así suele obrar la naturaleza, y la accion de la naturaleza es la materia sobre que versa el estudio del filósofo. De modo que del derecho natural debe mostrar en la naturaleza los elementos del *poder*, y despues el histórico político hallará *en el hecho* la causa de su *colocacion*.

CAPITULO III.

LEYES MORALES DE LA ACCION POLÍTICA QUE CONSTITUYE EL SÉR SOCIAL.

ARTÍCULO I.

Del modo de constituir la unidad política en órden al fin ó sea unidad de inteligencia y de voluntad.

SUMARIO.

1050. *Con cuánto esmero debe el poder constituyente procurar unidad religiosa;*—1051. *unidad de juicio político y de voluntad.*—1052.—*La absoluta libertad de hablar sobre política es contra naturaleza.*—1053. *Medio principal de lograr esta unidad de inteligencia.*—1054.—*Idea exacta de la* RAZON DE ESTADO.—1055. *De la unidad de inteligencia se sigue la unidad de amor.*

1050. Despues de lo que hemos dicho en el libro anterior sobre el deber que tiene la autoridad de unir en una profesion de fe *verdadera* á todos los miembros de la sociedad, la materia que vamos á tratar está en gran parte explicada. Porque si bien allí debia considerarse la religion ántes como bien de los individuos defendido en interes propio por la tutela pública; pero la analogía de las ideas nos ha conducido á considerarla aquí bajo el aspecto político de *unidad social.* Allí, pues, hemos determinado el primero y más fuerte elemento de union entre las inteligencias, que es el asentimiento comun á una misma verdad (869 y sig.).

1051. Pero esta unidad social respectiva á los dogmas especulativos y prácticos de la verdadera religion ¿une *per se perfectamente* á las inteligencias asociadas? No ciertamente: puesto que, teniendo *la sociedad* por fin *inmediato* el órden externo (724), que *per se* es variable segun los diversos elementos de que se compone (444 y sig.), requiere ademas la unidad de las inteligencias respecto al fin inmediato: de otro modo no sería una la accion social en órden á este fin, y la sociedad particular

llegaria á disolverse (442). Debe, pues, la autoridad hacer lo posible por unir tambien las voluntades y los entendimientos en órden al fin de la sociedad particular. Nótese ademas que el fin del órden *político* no es el fin del órden *cívico*: este es *el bien de los individuos asociados*, aquel *el bien de su asociacion*. Así, pues, al modo que la autoridad debe unir *cívicamente* las inteligencias al bien (727, 737) de los individuos, de igual modo debe moverlas *políticamente* al bien de la asociacion: es decir que debe hacer que estén acordes en juzgar y en querer lo que es *bien* para su union. De aquí aquella *atencion*, alabada por Cantú, que los *antiguos legisladores ponian en formar las costumbres* «por »medio de la educacion, y en basar la fuerza de los imperios, no »como ahora, sobre dinero y sobre combinaciones casi mecánicas, »sino en la unidad de pensar» (t. 2, p. 101). Erraron los legisladores paganos por la manía de absorber al individuo en el Estado, porque no tenian mejor manera de uniformar los pensamientos; pero harto torpe es el error de los modernos, que imitan aquella tiranía, cuando con la religion se puede conseguir la unidad, ó cuando no queriéndola conseguir ni con religion ni con tiranía, reducen la sociedad á mera union material.

1052. Esta unidad de inteligencias en órden al bien político, no se consigue sino por aquellos medios indicados (923) para lograr armonía en órden al bien cívico: por lo que conviene alejar los errores, esclarecer la verdad, establecer con la autoridad y fomentar aun con los medios secundarios de interes, de sentidos y pasiones esta unidad social de que en un todo pende el bien de la sociedad. Donde se ve cuán poderoso y evidente es el derecho que tiene la sociedad de castigar los delitos de *opinion política*, cuando los disidentes pasan los límites señalados por el deber, y esparciendo sombras sobre el *verdadero* bien político, echan el gérmen de la discordia social. En vano se defienden estos jactándose desvergonzadamente de que *las opiniones son libres*: las opiniones de que pende la suerte de una nacion entera nunca podrán considerarse como presa abandonada á merced del primer

sofista que quiera destrozarla: y bien lo saben los revoltosos mismos que así hablan: los cuales, así que llegan, gracias á la libertad conseguida, á apoderarse del timon de la sociedad, gritan en seguida lo que el comité director de la revolucion palermitana gritó por medio de la prensa el 10 de Enero de 1848, anunciando la revolucion para el dia 12: «En este intervalo na»die ose criticar las órdenes y providencias de la junta. Esto es »del mayor interes para que no se altere la ejecucion del plan »general encaminado á asegurar los destinos de la nacion.» Si de esta suerte hablan los perturbadores para asegurar el éxito de sus desórdenes ¿quién puede negar á la autoridad legítima el derecho, más bien, el deber de asegurar contra los tiros de la palabra la paz y la existencia de la sociedad? Y á poco que se investigue qué cosa es el *verdadero bien* social, se verá evidentemente la insubsistencia de esta supuesta libertad de las opiniones políticas. Investiguémoslo.

El verdadero bien del hombre sobre la tierra es el bien *moral* (20, 21); el bien *moral* genéricamente considerado en sus relaciones sociales es la justicia (353 y sig.): luego el bien social en las relaciones políticas no es sino *la justicia en el órden político*, como el bien en las relaciones civiles no es sino la justicia en el órden civil (745). Pues yo pregunto: ¿la justicia en el órden político es cosa tan abstrusa que haya de dejar en perpétua incertidumbre á las inteligencias y por consiguiente á las voluntades? ¿Qué dificultad se presenta en el primero que no se encuentre en el segundo? Es verdad que el modo *abstracto* con que los sofistas formaron *el Estado* (*a*) sobre hipótesis absurdas, puso en duda todos los derechos y todos los deberes para los que siguen esa doctrina. Pero quien reconoce en el Estado una asociacion particular ligada por las leyes universales de justicia y humanidad aplicadas á los hechos de que ella nace (319 y sig.), no puede

(*a*) V. HALLER, *Restauration de la Science polit.*

hallar mayor dificultad para conocer lo justo en el órden político que en el civil.

Luego es falso que las opiniones relativas al órden político sean absolutamente libres, puesto que están necesariamente conformes á lo *verdadero*; falso que la palabra deba ser libre, puesto que necesariamente debe conformarse con la inteligencia dominada por la verdad.

1053. Esta necesaria dependencia en que las inteligencias están respecto de lo verdadero y lo justo, al paso que desbarata á los enemigos del órden social, muestra juntamente el modo cómo la autoridad ha de unir las inteligencias en el órden político. Dejemos, pues, al secretario florentino el triste papel de amaestrar en tiranía; dejemos á quien estudia por tan culpable maestro el inducir á los súbditos y aliados á seguir sus caprichos ponderando intereses, forjando engaños (*a*). Por lo que hace á nosotros que escribimos segun lo que la naturaleza dicta, un arte fundamental conocemos solamente de unir las inteligencias, y es presentarles clara y accesible la verdad. Podrán añadirse á este otros medios; pero siempre apoyados en esta base. El arte de unir las inteligencias ha de presuponer una verdad que las una.

1054. Y ¿cuál es la *verdad* que puede mover las voluntades? El *derecho* (343 y 552): luego un órden político fundado en el *derecho* unirá naturalmente las inteligencias cuando lleguen á conocerle, y las voluntades en amarle. Y esta *verdad* es propiamente la *razon de Estado*, ó para decirlo mejor, la *razon del Estado*; esto es, la razon por qué en una determinada sociedad toma el Estado una cierta forma determinada (V. Disert. II; LXXVII al fin) y exige ciertas determinadas providencias para conservarla y perfeccionarla. Estas providencias, consecuencias justas

---

(*a*) Machiav. *el Príncipe*: la malvada política de este maestro abominable es harto conocida sin necesidad de hacer citas; y sólo pueden aplaudirla los que desean envilecer á todo príncipe, haciendo creer que todos se dirigen por tal política.

que *lógicamente* se derivan de la constitucion primera, son ademas *razones de Estado*.

La *razon de Estado* no es, pues, como algunos piensan, una excepcion de las reglas de justicia natural (*a*): ántes bien, desviarse de estas reglas es precisamente destruir toda razon de Estado, puesto que es hacer imposible el Estado, que consiste en la union de las inteligencias por la fuerza del derecho, bajo ciertas formas determinadas por el derecho mismo. Esto es tan cierto, que una sociedad que en el acto de organizarse abandona las vías del derecho, se destruye á sí misma en el acto en que pretende formarse. No es otra la razon filosófica de la vacilacion que se percibe en los Estados nacidos en el desórden revolucionario (939): no siguen el progreso por las vías del derecho, sino una subversion de derechos obrada por la violencia: fáltales, pues, una *verdad* que ligue *todas* las inteligencias, les falta el *verdadero órden*; y aquella verdad *particular* que puede ligar á algunas, como el *interes*, la *pasion*, etc., no es capaz de unir á todas; ántes bien separa del comun á aquellos pocos que estrecha con lazos particulares, como en otro lugar veremos más detenidamente (CXXII).

1055. Una recta *razon de Estado* tiende á unir las voluntades, haciendo que todas ellas se deseen recíprocamente el mismo *bien social* (314). Y así como el bien social, lo mismo que el de todo sér, consiste en la perfeccion del *sér*, de la *tendencia* ó de la *posesion* (309); así el amor social quiere y ama: 1.° la *constitucion* propia, es decir, la proporcion que hay entre las *personas sociales* y las personas físicas (304 y 350) en fuerza de la primitiva formacion de la sociedad: 2.° las *leyes* é instituciones propias, medios de obtener el bien social: 3.° el ver vigorosa y floreciente, así en lo material como en lo moral, la sociedad en que vive; amor que, mal entendido por las sociedades incultas, produce la bárbara manía de las conquistas.

(*a*) *Remp. sine injuria geri non posse*. V. Grocio *J. B. et P.*, *Proleg.*, pág. 5.

De este amor *cívico-político*, natural efecto de una buena organizacion política, que une en suave unidad las inteligencias y los corazones, hemos hablado bastante en el libro anterior (934 y sig.): pasemos á hablar de la union material, otro objeto del poder *constituyente*.

ARTÍCULO II.

DE LA UNIDAD POLÍTICA MATERIAL.

SUMARIO.

1056. *En qué consiste la unidad* MATERIAL *de la sociedad*.—1057. *depende en parte del* HECHO ORIGINARIO, *en parte del poder constituyente*.—1058. *Cuándo puede mudarse*.—1059. *Importancia y aplicacion de la teoría*.—1060. *Principios reguladores de las constituciones*: LEYES Y SUJETO.—1061. *En qué consiste la perfeccion del organismo político*,—1062. *debe tender tambien á formar las personas*.—1063. *Epílogo de las funciones constituyentes*.

1056. La unidad material de un individuo consiste en dos elementos principales, que son unidad de organismo y unidad del lugar ocupado por este organismo. No de otro modo la unidad *material* de la sociedad consiste en dos elementos, en la unidad de *organismo* y en la unidad de *territorio*. Desde luego sin ciertas subdivisiones de los poderes es imposible que una sociedad numerosa consiga el bien comun (692): estas subdivisiones forman partes que tienen un órden que les es propio, en el acto de estar subordinadas al órden total: de suerte que una sociedad numerosa es un sér organizado con unidad de operaciones múltiples. Que este sér necesita ademas un territorio, en otra parte lo hemos demostrado (546), y es de suyo evidente. Es, pues, deber del ordenador político establecer la sociedad en este territorio (*a*) y darle las formas orgánicas que le convengan.

(*a*) Acerca del territorio y de sus circunscripciones naturales, merece ser leido ROMAGNOSI (*Ist. di civ. fil.* T. I, l. 6, c. 2, p. 4, 6 y sig.),

Pero ¿cuáles son estas formas? Toda sociedad particular es un resultado del principio abstracto de *sociedad*, y del hecho particular ó principio asociante (444, 598 y sig.); de modo que perfeccionar el *sér particular* quiere decir hacerle mucho más *uno* bajo las formas señaladas por el *hecho*, y por el derecho resultante del hecho mismo (344). La organizacion política no es, pues, libre en determinar el territorio ni las formas orgánicas, porque no puede *crear* el derecho (348) sino sólo aplicarlo (745). *Constituir* el organismo social vale, por lo tanto, como decir: dar á la sociedad la mayor unidad de lugar y de forma que en sus circunstancias particulares es posible, salvo todo derecho (LVIII), de manera que el *órden político material esté subordinado á la justicia* ó sea al órden moral.

1057. De aquí se sigue que debemos distinguir lo que por la justicia está preestablecido y lo que depende del poder soberano: lo que la justicia exije no puede ser objeto que haya de *constituir* la autoridad ordenadora, sino todo lo más *declararlo*; y esto es lo que en otro lugar llamamos *ley fundamental* de un Estado (LXXVII), *porque* (son palabras de Gioberti), *este organismo primitivo debe ser la base de todo el trabajo posterior* (*a*). De aquí que bajo ciertos gobiernos constantes en lo justo, las constituciones antiguas de las partes integrantes del Estado duran siglos despues de la anexion de las provincias; y en los Estados Pontificios el respeto á los antiguos derechos fué tan constante, que hasta la invasion francesa tuvo Bolonia embajador en Roma, como si fuese potencia independiente: y todavía hoy las islas de Jersey, etc., conservan la antigua constitucion normanda, y las provincias vascongadas en España muchos privilegios de sus *fueros*, como conservaron los suyos varias provincias de Francia hasta la revolucion, y algunos de los Estados Sardos hasta el reciente de-

---

autor, como todo el mundo sabe, muy peligroso en las doctrinas filosóficas y religiosas; pero dotado de experiencia para las aplicaciones prácticas y de buen golpe de vista.

(*a*) GIOB. Intr. p. 280.

creto de las Cámaras que despojó á Niza, Valsesia, Ossola, etc. de los derechos que habian pactado al someterse á la casa de Saboya.

Por el contrario, cuando la revolucion establece de hecho al ménos aquel principio utilitario: «todo derecho es violable si no me tiene cuenta,» se empieza pronto á violar los derechos de las provincias para dar unidad al Estado, como se lastiman despues los derechos internacionales para obtener la unidad y la grandeza de la nacion, sin ningun miramiento á los hechos por que nacieron y fueron respetados de los siglos los derechos de las provincias y de los pueblos vecinos.

Una vez declaradas y puestas á salvo estas *fundamentales* relaciones de *hecho*, por las cuales ciertas personas (físicas ó morales) están en posesion de este ó el otro *poder político*, de tal ó cual territorio, puede la autoridad *constituyente* organizar la sociedad con ciertas formas determinadas por su voluntad; y siendo en esto libre de los lazos de hecho que obligue, únicamente ha de atender á la *unidad* y á la *eficacia* del cuerpo social, guiada sólo por el principio abstracto:—*haz que la sociedad sea apta para producir el bien cívico* (CVII).

1058. Pero establecida que sea esta constitucion, ¿es libre para cambiarla la autoridad constituyente? Todo hecho puede producir derechos, todo hecho irrevocable derechos irrevocables. Si, pues, la forma dada por el poder constituyente para el bien social no se estableció en términos irrevocables, podrá el mismo poder, no cambiarla *á su antojo*, porque tampoco la primera vez podia darla *á su antojo*, pero sí cambiarla segun la norma del principio *abstracto* (*haz el bien social*), no estando irrevocablemente sujeto por el *hecho*. Si ademas la autoridad ordenadora ha concedido irrevocablemente ciertos derechos, obligándose con promesas, juramentos, contratos bilaterales, etc., á no revocar las leyes con que dió unidad más perfecta al territorio social; entonces la mudanza será ilícita, si no es que las partes interesadas consienten.

1059. Un entendimiento ejercitado echará de ver cuántas son y cuán graves las cuestiones cuya solucion depende de los principios aquí establecidos. ¿Es lícito á un príncipe enagenar una parte del territorio? ¿enagenar una provincia? ¿cambiarla por otra para *redondear* las tierras (*a*) y dar regularidad á sus confines? ¿Y es lícito abolir un cuerpo político? ¿trasferir sus derechos? ¿cambiar su organizacion interna, etc.? En un ensayo, donde nos hemos propuesto solamente fijar las *bases naturales* del derecho político, nos apartaríamos de nuestro propósito si nos pusiéramos á resolver minuciosamente cuestiones tan complicadas; y por eso habremos de contentarnos con indicar el principio general de la respuesta. El cuerpo que ha de abolirse, sus derechos y organizacion, ¿son de creacion libre, revocable por el príncipe sólo? Dueño es entónces de revocarla si el bien público lo exige. Mas si forman parte del *hecho originario*, y por consiguiente del *derecho*, de las *leyes fundamentales*, el solo *bien comun* abstracto no basta á legitimar el cambio; entónces seria menester para eso una abolicion del *derecho originario*, como podria suceder, v. gr., por delito (606), muerte (418), etc., en cuyas circunstancias, mudándose el *hecho* originario, se muda el derecho que de él resulta.

Otro tanto decimos del territorio, de las provincias, etc. ¿Los posee el soberano por un derecho anterior á todo consentimiento de los pueblos? Pues podrá, si al bien comun interesa, cambiar, enajenar, permutar el territorio sin su consentimiento. Pero si el territorio formaba parte de un Estado que *voluntariamente* se le sometió, como en otro tiempo Rusia á Rusico, Sicilia á los aragoneses; entónces la *simple* razon del *bien comun* no basta para mutilar un miembro de la asociacion (740), separando parte del territorio, de los hogares, de los derechos. Esto solamente podrá ser lícito cuando el derecho de la sociedad secundaria, cualquiera que ella sea, llegue á ser abolido ó destruido por via de coli-

(*a*) Véase *Dialoghetti sulle materie correnti.*

sion ya por su culpa, ó ya por derecho predominante (CVIII.) Cualquiera echa de ver que el derecho á la integridad del territorio resulta de cuanto se demostró en la teoría hipotática (694 y sig.) Porque debiendo la suprema autoridad hipotática salvar la unidad y el sér del *consorcio*, no puede dividirle á su arbitrio. Ni basta la razon *abstracta* del *bien comun* para justificar la arbitraria disolucion de la unidad del consorcio (*a*); porque cuando este entró en la sociedad mayor, dió su consentimiento *socialmente*, y por este consentimiento *social* quedaron ligados los individuos (697). La disolucion del consorcio llevaria, pues, consigo, por necesaria consecuencia, la cesacion del consentimiento y la separacion de los individuos.

Nótese ademas que por la natural tendencia del hombre á la sociedad universal (LVIII, 1032) suele acaecer que los vínculos del *consorcio* van relajándose segun se van estrechando sus relaciones con la sociedad mayor; y por consiguiente puede suceder que poco á poco se vayan disolviendo expontáneamente muchos consorcios, cuando no tienen ciertas leyes más esenciales que los mantienen. Así se han confundido ya enteramente en un solo pueblo tantas naciones bárbaras que conquistaron el imperio romano, y que por largo tiempo tuvieron existencia bien visible en el órden político: fusion, como ahora se dice, que con relacion á Francia describe históricamente Guizot en su historia de la civilizacion francesa (*b*): por el contrario los judíos, esparcidos entre todas las gentes del mundo, conservan aún, gracias á su legislacion, su nacionalidad distinta, al ménos en muchas regiones donde están admitidos y reconocidos civilmente.

1060. ¿Y cuáles son las reglas con que el PODER CONSTITU-

(*a*) «Une famille serait-elle plus riche parce que le père aurait tout »oté á l' un de ses enfants pour mieux doter les autres?... L'intérêt »des individus, dit-on, doit céder á l' intèrêt public?... mais chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre?» (BENTHAM, *Oeuvres*, t. II, p. 189.)

(*b*) Lec. XXXI, p. 151.

YENTE ha de proceder en la organizacion de la sociedad, en aquellas cosas que las leyes de justicia y el *hecho originario* dejan á su voluntad? Debe hacer de manera que el territorio y los *poderes* políticos se distribuyan de modo que surtan el efecto de *felicidad cívica* (736). Para conocer cuál es este *modo* es preciso que conozca las *reglas abstractas* y el sujeto á que las aplica. El sujeto es *el* pueblo á quien organiza, es un individuo concreto cuyo conocimiento exacto puede tenerse no por la *ciencia* sino por la *prudencia política* (120, LVII); de esto, pues, no debemos hablar. De las reglas abstractas sí nos corresponde hablar; y ellas resultarán de lo que más adelante diremos sobre el fin y los deberes de los otros *poderes políticos*. Conocidos ya su fin y sus deberes, la autoridad ordenadora verá en qué forma y por cuáles miembros de la sociedad podrán llenarse mejor para conseguir el fin: á la manera que en las operaciones mecánicas la mente ordenadora aplica ora este, ora el otro músculo (73, 472) segun es oportuno para su fin. Sino que en los individuos humanos, como el organismo es próximamente el mismo y en todos ellos está dotado de las mismas fuerzas, todos emplean próximamente los mismos miembros en operaciones iguales; por el contrario las sociedades, organizadas de un modo variadísimo (*a*), han de emplear con grandísima variedad sus miembros en las funciones del cuerpo social. Su buena distribucion, proporcionada á la capacidad *natural* de los órganos, constituye la perfeccion de la constitucion orgánica.

1061. He dicho que la recta distribucion de las funciones debe ser proporcionada á la capacidad *natural* de los órganos

---

(*a*) Cualquiera echa de ver que en la monarquía el centro único de operaciones semeja al centro de la vitalidad en los animales perfectos; en la poliarquía al contrario la vitalidad está, como en algunos moluscos, esparcida por todo el cuerpo. Animales hay en quien un solo órgano vale por dos ó tres, como hay sociedades en que un solo cuerpo ó individuo abarca dos ó tres funciones: al contrario en otros una sola funcion está dividida entre muchos, como en el hombre la vista entre dos ojos, el oido entre dos orejas.

sociales, para que el lector distinga bien la perfeccion de *constitucion* de la perfeccion *de los individuos*. Porque el gobernante, como es un individuo ó un agregado de individuos, puede á veces obrar rectamente por virtud de su libre albedrío y de su valor personal; pero este modo de obrar *personalmente* recto, no implica la rectitud del gobierno social, puesto que cambiándose las personas acaba la rectitud en el obrar. Entónces sólo será recto el gobierno social, ó sea la constitucion, cuando *ella misma* sea causa del recto obrar: cuando, como dice Romagnosi, «el órden y la estabilidad se mantengan aun sin saberlo el go»bierno de la nacion (*a*).» Pues ¿cuándo sucederá esto? sucederá cuando las funciones sociales estén asignadas á aquellos miembros cuya *condicion*, ó sea *situacion* social, lleva *naturalmente* á los individuos á cumplir rectamente los deberes. Así, por ejemplo, es sábia disposicion en las poliarquías exigir en los electores cierta renta, porque al elector pobre su misma condicion le mueve á vender su sufragio: sábia disposicion es en la Iglesia obligar á sus ministros al celibato, porque el cuidado de la familia sería grande ocasion de distraerlos: sábia disposicion es en la tesorería de Inglaterra que el director supremo no cobre hasta despues de haber pagado todos los créditos públicos, para que su propio interes le mueva á acelerar los pagos (*b*). En suma, será sábio el gobierno social cuando los agentes, aunque *personalmente* diversos, tengan en la semejanza de condicion estímulos para llenar las funciones anejas á la condicion misma, y sean movidos por la organizacion política á promover el bien social aunque la inclinacion personal tienda á extraviarlos.

1062. Mas no se crea por esto que es posible organizar tan

(*a*) V. Giurisp. teor. lib. VII, p. 623.

(*b*) Bentham, t. II, p. 136.—Otro ejemplo nos cita (t. I, p. 214): «Le »service des postes avait tonjours manqué d'exactitude... on imagina »un moyen três-simple... ce moyen consistait á combiner la poste aux »lettres et les diligences pour les voyageurs.. que d'avantages dans »cette petite combinaison, etc.. etc.»

bien una sociedad, que marche *igualmente* bien con agentes hábiles y probos ó ineptos y malvados: la probidad y la capacidad personal influirán siempre eficazmente en la accion social; y por esto será perfectísima la organizacion social cuando no solamente procure por medio de las disposiciones orgánicas mover hácia el bien comun aun á las personas incapaces; sino cuando sobre todo procure hacer capaces á las personas á que han de confiarse los poderes políticos: de lo que en su lugar hablaremos (1138 y siguientes).

1063. Por ahora bástanos con haber puesto en claro las atribuciones del *poder constituyente*; las cuales consisten en dar, cuanto se pueda, unidad perfectísima al cuerpo social, uniendo estrechamente las inteligencias en un mismo juicio con la verdad, las voluntades en un mismo bien con el *derecho*, las personas en una accion armónica con la disposicion orgánica de los poderes y con la oportuna co-existencia en las tierras que la sociedad posee justamente: y todo esto bajo las leyes inviolables de la justicia que asegura á cada cual sus derechos. Pasemos á tratar del segundo poder político, el *poder deliberativo*.

CAPITULO IV.

LEYES MORALES DEL PODER DELIBERATIVO.

ARTÍCULO PRIMERO.

Sobre los deberes en órden al primer principio político.

SUMARIO.

1064.—*Pásase á tratar de los poderes políticos ordenados de modo que sean eficaces.*—1065 *Elementos del conocimiento político;*—1066. *primer deber de este conocimiento: la recta nocion del bien comun.*—1067. *Medios de obtenerla.*—1068. *Deberes que de aquí resultan en el poder constituyente.*

1064. Reducida ya la sociedad á perfecta *unidad,* tanto en el órden moral por medio de la conformidad de juicios acerca del deber y del interes social y por la union de las voluntades en recíproco amor, como en el órden material por medio de las determinaciones relativas al territorio y por la distribucion orgánica de los poderes en tal ó cual persona (física ó moral), necesario es que este sér social se halle dotado de *eficacia* (457), pues de su mayor ó menor eficacia depende su mayor ó menor perfeccion en el obrar. Esta eficacia ha de ser considerada en los tres grandes elementos de la humana actividad, fundamento de los tres principales poderes activos del órden político (1047). Comencemos, pues, por hablar de la potestad DELIBERATIVA, que podemos llamar la inteligencia social, como quiera que su cargo propio es *conocer* bien.

1065. ¿Cuántas son, una vez supuesta la facultad cognoscitiva, los elementos del conocimiento moral? Pues son: 1.° el principio universalísimo (102) de todo deber, es decir: HAZ EL BIEN: 2.° la nocion, ménos universal ya, del bien objetivo (104), ora teórico, que versa sobre el deber de hacer *bien* en general; ora práctico (119), que muestra el *bien* concreto, y los me-

dios con que en cada circunstancia puede conseguirle el sujeto agente. Para que sea, pues, perfecto, y por consiguiente eficaz, el conocimiento social, es menester: 1.° que contenga un juicio exacto del verdadero bien en general, pues sólo así se moverá nuestra natural propension á todo bien privativo; 2.° que nos dé igualmente recta idea del bien particular, y de los medios de conseguirle en cada circunstancia de la sociedad.

1066. Por verdadero bien de un sér ha de entenderse aquello que para este sér es *fin* propio (4 y sig.); luego verdadero bien político es hacer el bien de los ciudadanos (736). Luego primer deber de la potestad deliberativa es proponerse como fin el bien de los individuos; bien consistente, como ya lo hemos visto (211), en la seguridad y ampliacion de sus derechos *vivos*. Grande error es, por tanto, el mirar directa y únicamente á que sea, como suele decirse, *floreciente el Estado*, cuando quiera que esto hubiera de lograrse á costa de la felicidad de los individuos y de la extricta justicia; pues «no son, como dice Ro»magnosi (*a*), la abundancia de plata y oro ni la profusion y »regalo de unos pocos el distintivo de la civilizacion de un pue»blo»—y ciertamente que aquella prosperidad de las antiguas repúblicas sustentada por la esclavitud de millares de infelices no puede ser sino objeto de horror para un corazon sano (*b*). La potestad deliberativa debe pues, lo mismo que la constituyente (1054), tomar ante todo como norma *el hecho*, fundamento de los derechos individuales, y luego confrontar entre sí los derechos, á fin de determinar, segun y conforme el valor de cada uno de ellos, el verdadero bien social (742); y una vez ya ga-

---

(*a*) *Assunto primo*, etc., p. 255.

(*b*) Sea dicho con perdon de los muchos incautos que suelen admirar aquellas repúblicas como modelos. Bentham mismo lo reconoce al decir: «Los ataques contra la seguridad.... han hallado tantos defenso»res oficiosos cuando se trata de griegos y romanos, etc.» (T. I, p. 77, y en la pág. 76.)

rantizados estos derechos, debe tratar de ampliar la felicidad de los individuos en proporcion de sus respectivas necesidades y méritos. Tal es el primer principio de la potestad deliberativa, y tal por consiguiente el primer *deber* de los individuos revestidos de ella.

1067. Dos cosas son necesarias en estos individuos para cumplir bien ese su deber: 1.ª inteligencia capaz é ilustrada; 2.ª voluntad recta y desinteresada. Por consiguiente están obligados, 1.° á tratar de ilustrarse por medio de un estudio *bien dirigido*; y de aquí se deduce cuán inconducentes á su gran fin son ciertas asambleas deliberantes donde la irreligion y la licencia son árbitros de los destinos sociales; 2.° á mantener un perfecto equilibrio en las voluntades, mirando primeramente en sus deliberaciones, no á lo que sea *útil*, sino á lo que sea *recto*. Sin duda lo *recto* será siempre *útil*; pero esta *utilidad* puede tal vez ocultarse á los cálculos humanos (895), miéntras que la *rectitud* no puede jamas ocultarse á una conciencia que emplee diligentemente los medios adecuados para averiguar en dónde está lo recto (265 y sig.)

1068. Siendo tales los deberes de toda corporacion *deliberante*, dicho se está que obligacion es del poder constituyente organizarla de manera que siempre se componga de individuos en quienes deba presumirse mente ilustrada y voluntad desinteresada (1061). Para esto, ademas de la *formacion de los gobernantes*, ó séase de la *educacion política* (que examinaremos más adelante, en los párrafos 1137 y sig.), se ha excogitado varios otros medios, sobre todo el de aumentar el número de los sujetos deliberantes y valuar bien sus intereses respectivos, pues claro está que, por una parte, el aumento de número acrecienta la capacidad de inteligencia, ora porque así pueden abrazar mayor suma de objetos, ora porque para unirse muchos han menester de más detenido exámen; y por otra parte, donde hay muchos individuos, hay comunmente intereses opuestos, cuyo contraste mismo, si se le maneja con tino y rectitud, puede neutralizar-

los, en parte al ménos (*a*). No otro es, en las monarquías, el fin con que se ha instituido varios cuerpos consultivos (consejos de Estado, de Ministros, Senado, etc.), y en las poliarquías corporaciones deliberantes (Cámaras, Parlamentos, etc.) En cuanto á determinar la composicion y organismo concreto de estas corporaciones, de manera que se las haga lo más ilustradas y rectas posible, cargo es del publicista práctico, pues al publicista moral no toca sino explicar en general el *deber* de la POTESTAD DELIBERATIVA, y del poder constituyente á quien incumbe establecerla.

ARTÍCULO II.

Deberes relativos á la aplicacion del primer principio.

SUMARIO.

1069. *Segundo deber de la potestad* deliberativa, *y por consiguiente, de la* constituyente, *á saber*; informacion política.—1070. *Medios para cumplir ese deber*: la inspeccion y la reclamacion.—1071. *Estos medios deben ser* practicables, verídicos, pacíficos—1072. *Tercer medio*, la discusion.—1073. *Epílogo de este capítulo.*

1069. Pero la POTESTAD DELIBERATIVA no tiene únicamente por encargo conocer el *último* fin del órden político, sino que ademas tiene el de conocer el bien particular y los medios de realizarle (746). Es así que las sociedades constituidas aspiran á tres especies de bienes, á saber, espirituales, sensibles, y seguridad de unos y otros; luego el ordenador de una sociedad debe organizarla de manera que su *Mente política* pueda ilustrarse verdaderamente acerca de las necesidades sociales relativas á esas tres especies de bienes. Esta ilustracion, en tanto dependerá de la organizacion social, en cuanto existan ciertas instituciones y ciertas personas encargadas de darla, y de tal modo cons-

---

(*a*) Aquí son aplicables las bellas observaciones que el Profesor L. Amati hace contra Bentham á propósito de la pluralidad de los jueces. (*Giorn. di Statist. Sicil.*, t. V, p. 166.)

tituidas que no sólo la den de hecho sino que casi no puedan ménos de darla sana y verdadera (1061).

1070. La necesidad de estas instituciones, generalmente percibida, ha producido en efecto muchas; y de aquí la gran variedad de formas con que se ha puesto en contacto la sociedad gobernante con la gobernada y con los objetos á la misma relativos, pertenecientes á las tres clases de bienes mencionados. Segun han sido esas formas, así ha sucedido, ora que el gobernante, descendiendo á sus súbditos, se ha metido, digámoslo así, dentro de ellos para investigar sus necesidades, ora que los súbditos se han elevado al soberano para manifestárselas. Entre los primeros de estos medios se cuentan, por ejemplo, las visitas de los soberanos á sus Estados, de los Obispos á sus diócesis, y ciertos tribulantes ambulantes, inspectores, censores etc.; entre los segundos podemos poner las diputaciones, sínodos, consejos provinciales, representaciones nacionales, ciertas libertades concedidas á la prensa, á ciertas asociaciones etc., etc. Á la primera clase de esos medios, llamaremos *medios de inspeccion*, á la segunda *medios de reclamacion* (ó exposicion).

Á representar las necesidades de *verdad* y de *órden* están encaminadas generalmente todas las instituciones religiosas, científicas, judiciales, etc.; á representar las necesidades del bien sensible están encaminadas las instituciones administrativas, estadísticas (*a*) etc.; y por último, á representar las necesidades de defensa están destinadas la *policía interior* ó *civil*, de que ya hemos hablado en otro lugar, y la *policía exterior* ó *diplomática*, cuyo cargo es explorar las disposiciones de los Estados vecinos, y de la cual hablaremos en el próximo siguiente Libro.

(*a*) La Estadística, aunque ciencia naciente, por lo mismo poco perfeccionada entre sus mismos profesores, casi desconocida del vulgo (y aun de los poco doctos), merece del poder deliberativo suma atencion, pues puede ser medio eficacísimo de ilustrarlo tanto respecto al órden teórico como al práctico (746), si se logra perfeccionarla de modo que llegue á representar con verdad los hechos que se proponga consignar.

1071. Pero ¿qué condiciones deben tener estos *medios informativos de la* POTESTAD DELIBERANTE? Pues *deben* ser tales que expresen al soberano las *necesidades* de la sociedad. Para que *deban*, es menester que sean *practicables*; y para que *expresen*, es menester que sean *verídicos*; y como quiera que la *necesidad* que tienen cargo de expresar, es de suyo cosa que excita las pasiones, y las pasiones de suyo tienden al desórden (156), es menester ademas que esos *medios informativos* estén organizados de manera que ó jamas promuevan desórden, ó al ménos puedan reprimirle. Inmensa dificultad ofrece por cierto al publicista práctico la tarea de resolver este problema que le presenta el publicista moral. Muy fácil es á éste el decir:—organicen ustedes en tal manera las instituciones informativas que puedan exponer y expongan toda la verdad sin pasion alguna;—pero es asunto árduo el juntar realmente estas dos condiciones. Lo mejor seria sin duda adoptar los medios de *inspeccion*, pues con estos sólo la autoridad se encarga de explorar las necesidades, y el súbdito se aquieta con ver que se le atiende y se escuchan sus querellas. Pero resulta que, siendo y todo esos medios los más *verídicos* y los más *pacíficos*, son al mismo tiempo los ménos *practicables*, ora porque el gobernante no pueda consagrar tanto tiempo á *oir* sin quitárselo al *hacer*, ora porque quien escucha al querelloso, si no le satisface, viene á ser tenido (á veces con razon) por *parte* interesada; ora porque engañen al soberano los mismos precisamente á quienes ha encargado informarle de la verdad; ora en fin, porque los pueblos exigen á veces una perfeccion platónica y un optimismo político impracticable.

Pues esta misma dificultad inmensa de ordenar bien la *informacion* política, produce en las personas sociales dos deberes importantísimos, á saber: 1.° *en el soberano*, el de procurar á toda costa que sin menoscabo del órden público, llegue á sus oidos (CIX) íntegra, desinteresada y libre la verdad, singularmente la que haya de decírsele en pró de los más menesterosos (554); 2.° *en el súbdito*, el deber de tolerar ciertas imperfeccio-

nes que vea ó crea ver en la social organizacion informativa, sobre todo cuando le conste de un modo indudable la *buena voluntad* de su gobernante; pues ciertamente exigir á la autoridad lo que ella no pueda, lo que quizá sea de suyo imposible á la terrenal condicion del hombre, es absurdo y tiránico. ¡Oh! ¡cuántas y cuántas veces los declamadores revoltosos persiguen con una verdadera tiranía la que quizás no existe sino soñada ó inventada por ellos! (*a*) (Pertinax, Luis XVI, Cárlos Manuel etc., etc.).

1072. El conocimiento necesario á la accion de la autoridad no se completa únicamente con *informarse*, pues los informes pueden salir equivocados. Ahora bien, así como el individuo adopta algun criterio para discernir de lo falso lo verdadero, y la perfeccion acerca de este punto es una de las que más avaloran la inteligencia, así tambien la autoridad debe tener algun criterio propio. Y como quiera que la autoridad sea poder *social personificado* en el soberano, de aquí que su criterio propio pueda tener dos fundamentos, á saber: uno la *prudencia personal*, otro la *discusion*. De la primera hemos dado ya ántes un bosquejo (1068): la segunda es propiamente el acto último de la *potestad deliberativa*, como encaminado que está á dar á su conocimiento aquel grado máximo de verdad y seguridad que cabe entre hombres. Por la discusion se convierte en *social* y externa aquella operacion que todo individuo realiza al *deliberar* y elegir interiormente (65, 70).

Esta *discusion* es, en los gobiernos poliárquicos, natural consecuencia de la forma social, pues en ella el consentimiento es soberano (521); mas no por esto ha de creerse la discusion excluida en el gobierno monárquico, pues no otro es cabalmente el principal objeto de los Consejos de Estado, sea cualquiera el nombre con que se distingan. Y esto porque si bien un soberano

---

(*a*) De esta absurda pretension de nuestros liberales contemporáneos, natural consecuencia del principio utilitario, hablamos largamente en el *Exámen Crítico*, c. 9.

dotado de *prudencia personal* puede fiarse en algunos casos de ella, especialmente en asuntos de no gravísima entidad y que exigen prontitud de accion, sin embargo, tratándose de negocios de opuesta índole, un soberano prudente busca consejos, y á favor de la discusion celebrada ante él mismo, se ilustra respecto de las materias sobre que piense dictar decretos.

La *discusion*, por tanto, es no sólo un tercer elemento de la potestad *deliberativa*, sino el que más propia y rigorosamente le pertenece.

1073. Epiloguemos. La autoridad social tiene *derecho* y *deber* de conocer bien las necesidades sociales, y por consiguiente debe: 1.° *ser* ella *capaz* de conocer la verdad, y *desearla*; para lo primero debe tratar de ilustrarse con incesante estudio, y para lo segundo, debe rodearse de consejeros probos y conciliar intereses. 2.° Debe ademas *tener medios* de conocer bien, y al efecto *inspeccionar* ella por sí misma, y recibir de otros *exposiciones* legales que la conduzcan al conocimiento de las verdaderas necesidades de la sociedad, relativas al órden moral, á los intereses materiales y á la tutela del uno y de los otros. Por último, debe discutir maduramente la verdad ó falsedad de los informes que adquiera, y la justicia y conveniencia de los medios que haya de adoptar.

CAPITULO V.

LEYES MORALES DEL PODER LEGISLATIVO.

ARTÍCULO I.

Division del tratado.

SUMARIO.

1074. *Fin del poder legislativo y constituyente.*

1074. Una vez ya conocido su verdadero bien particular, debe la sociedad (y por ella la autoridad) *quererle* socialmente, es decir, debe quererle de modo que esta su volicion ligue á *todos los individuos asociados*, y los guie con impulso moral á su particular bien verdadero. Esta volicion es lo que se llama *ley* (124); y al *poder*, á la *facultad* de emitir esa volicion, llamásele *poder legislativo*.

Dos puntos ocurre naturalmente examinar aquí, á saber: 1.° ¿Qué *condiciones* deba tener la volicion social, ó séase la ley, para que sea buena? 2.° ¿Qué forma de *organismo* sea menester para que, *mediante él*, nazcan las leyes *naturalmente* dotadas de aquellas condiciones?

Las *condiciones* de la ley son el fin á que debe mirar el legislador; y la aptitud del organismo legislativo es el fin del PODER CONSTITUYENTE. Examinemos el primero de estos puntos.

ARTÍCULO II.

Condiciones de la ley.

§ I. CONSIDÉRASELAS EN GENERAL.

SUMARIO.

1075. *Estas condiciones deben deducirse*: 1.° *del fin.*—1076. 2.° *De la índole del ordenador político.*—1077. 3.° *De la del súbdito ordenado.*—1078. *Resúmen de estas condiciones.*

1075. Pues que de derecho *natural* tratamos, claro está que no podemos deducir las condiciones de la ley sino de su *na-*

turaleza misma. Ahora bien, ¿en qué consiste la naturaleza, ó séase la esencia de la ley? Ya lo hemos visto en el tomo primero (224 y sig.), y mejor todavía puede comprenderse por cuanto dejamos explicado acerca de la accion social. La ley es, como allí decíamos, una *direccion comunicada á inteligencias dependientes por una razon superior para conducirlas al bien comun.* Si pues la ley ha de ser *direccion al bien comun*, debe sin duda mirar al bien de la sociedad particular, pero subordinándolo al órden universal (450, 726): es así que quien dice direccion hácia el órden universal, dice en resúmen *justicia*, ó séase honestidad, así como quien dice bien particular, dice *bien útil* (452), el cual no puede obtenerse sino por los medios *convenientes* (741); luego la ley debe ser *justa*, *útil* y *conveniente*: justa respecto del órden eterno; útil respecto del bien social en el órden teórico; conveniente respecto á los medios prácticos. Tales son las principales condiciones de la ley en órden á su *fin*.

1076. Considerada ahora en órden al *operante*, hallamos que este es el *superior*: y es así que el superior es *uno*, ora física, ora moralmente; luego *uno solo* es el sujeto que puede dar leyes á la sociedad: él es quien ordena los actos *sociales* al bien *social*, y de aquí que no pueda ordenar sino actos que conduzcan al bien de la sociedad misma. Para crear pues la ley, se necesita autoridad *suprema* y *competente*.

1077. Considerando finalmente la ley en su relacion con el impulso que de ella han de recibir los súbditos, débese tener en cuenta que estos son séres compuestos de *razon* y de *animalidad*; la ley por consiguiente debe ser: 1.° accesible á la *razon* y al *organismo*; es decir, debe ser *clara* y *posible*. Pero no basta esto, sino que para producir *realmente* el bien comun, es menester 2.° que mueva *realmente* á la *razon* y al *organismo*: es así que la razon se mueve por la verdad que ante ella se pone; luego la ley debe ser *pública*: es así igualmente que el organismo se mueve ó por propia ó por agena voluntad; luego con uno y otro de estos medios, la ley debe ser *eficaz*.

1078. Principales condiciones de la ley son, pues, que sea *justa*, *útil*, *conveniente*; emanada de autoridad *suprema* y *competente*; y ademas *clara*, *posible*, *pública* y *eficaz*. Expongamos ahora con algun detenimiento cada cual de estas condiciones.

§ II. DE LA LEY CON RELACION Á SU FIN.

SUMARIO.

1079. *Debe ser* justa—1080. *debe ser* útil—1081. *y por consiguiente*, constante *y* universal.—1082. *Debe ser* conveniente *y por consiguiente* no inmutable.—1083. *Quién es el que puede mudar ó suspender la ley*.—1084. *Cuándo deba mudarse*.—1085. *Bondad de las leyes* esencial *y* accidental.—1086. *En qué sentido sean* universales,—1087. *en cuanto obligan tambien al legislador mismo*.—1088. *Objecion y respuesta*.

1079. La ley debe ser *justa*, ó llámese *honesta*, pues de lo contrario, siendo la honestidad como lo es primero y propio bien del sér racional (20), claro es que este ó no seria movido, ó lo sería contra naturaleza cuando quiera que se le impulsase á cosa que de la honestidad le apartara. Por eso cabalmente la ley injusta, es decir, contraria á la honestidad natural no causa *obligacion*, como ya lo hemos demostrado (1002); porque no mueve conforme á *razon*,

1080. La ley debe ser *útil*, es decir, ordenada al bien *particular*, pues sólo este género de bien imprime sér y caractéres propios á toda sociedad particular (442), como tambien á toda autoridad que la gobierne (466). Por consiguiente, cuando quiera que la autoridad *particular* no procurase el fin *particular*, obraria contra su naturaleza propia, y buscaria su propia destruccion. De aquí se desprende cómo la condicion de *utilidad* es propiamente la causa *positiva* de las leyes, así como la *honestidad* es su condicion *negativa*; ó en otros términos, por no ser *inhonesta*, *puede* crearse la ley; por ser *útil*, *debe* crearse. Y como quiera que lo mismo el fin general que el particular de las sociedades es un fin *constante*;

1081. el primero porque es esencial al hombre, y el segundo porque lo es á la sociedad particular, síguese de aquí que la ley, encargada de dirigir hácia este fin comun á *todos* los individuos, es de suyo *constante* y *universal*. Estas dos condiciones son derivacion de las de *justicia* y *utilidad*.

1082. Pero ¿de qué modo se ha de lograr este fin de la *utilidad* comun? Si los medios deben ser apropiados al sujeto que de mover se trata (732-746), claro está que las leyes deben ser apropiadas á los pueblos; y esto no sólo en cuanto deben conformarse á la idea general de *sociedad*, sino tambien habida consideracion á sus condiciones *individuales*. Ahora bien, estas condiciones son *mudables* en dos maneras, á saber: una por el progreso que cabe en la inteligencia ordenadora (859 y sig.), otra por las vicisitudes á que están sujetos los individuos ordenados (826). Siendo perfectible la inteligencia ordenadora, puede por lo mismo perfeccionar sus prescripciones; y estando sujeto el pueblo á tanta variedad de vicisitudes, puede suceder que las más discretas prescripciones se conviertan en vanas ó nocivas. Síguese de aquí que si bien *per se* la ley es *constante* y *universal*, puede por causa de los individuos estar sujeta á *mudanza* y *excepcion* (795 y sig.); á *mudanza constante* cuando quiera que se vea convenir más á la sociedad el cambio de ley; y á *excepcion* cuando quiera que se vea ser más conveniente al indivíduo y á la sociedad el que se suspenda la ley por algun tiempo.

1083. Aquí sin embargo es de advertir que siendo la *mudanza constante* una nueva direccion que á la sociedad entera se da, no puede en consecuencia dársele sino por el ordenador supremo; miéntras que la *suspension temporal* puede ser medida tan urgente que no dé lugar á que se impetre el prévio consentimiento de la autoridad suprema. En este caso, lícito es á todo súbdito *presumir* que la autoridad no quiere el daño grave que se seguiria de cumplir la ley, y podrá por tanto suspender su observancia, que es á lo que se llama *epicheia*; pero cuenta que si esa *presuncion* del súbdito fuese temeraria ó evidentemen-

te falsa, la autoridad suprema podrá exigirle responsabilidad.

1084. Hemos dicho que si bien *de suyo* la ley es *constante*, puede por causa de accidentales combinaciones ser *mudable*. Ahora bien, aquello que *de suyo*, es decir, *por su naturaleza* misma conviene á un sér, es cierto de suyo; y por el contrario, lo que no le conviene sino dadas ciertas *combinaciones accidentales*, no puede ser cierto sino por virtud de pruebas evidentes de hecho. Síguese de aquí que no toda apariencia de mejora es causa bastante para que la ley se mude, tanto más cuanto toda ley, por el hecho mismo de haber estado en vigor mucho tiempo, lleva en sí un sello de que es conveniente, y ademas ha creado bajo su amparo intereses particulares; miéntras que la ley con que se quiera sustituirla, corre peligro de ser ménos venerada por su novedad misma, de utilidad ménos segura como que no ha sido experimentada, probablemente funesta para los muchos intereses particulares creados bajo aquel amparo, y por consiguiente dañosa á la felicidad social, que, como dice bien Bentham (*a*) depende en gran parte de la seguridad de los intereses privados. Por ejemplo, una nueva ley de aranceles puede arruinar á muchos comerciantes, una nueva ley sobre empleos públicos puede reducir á mendicidad á muchos empleados beneméritos, etc. Peligrosísimo por tanto es siempre el mudar las leyes, si bien alguna vez puede ser necesario (1082); de donde se sigue que el deber de mudarlas (supuesta, se entiende, la condicion de *honestidad* en la ley antigua y en la nueva proyectada), dependerá de la mayor ó menor suma de probabilidades que resulte, comparadas las ventajas de la nueva ley con los inconvenientes que en sí lleva por su novedad misma, sobre todo el de inspirar ménos veneracion y confianza que la que se trate de abolir.

1085. Así explicada la *conveniencia* de las leyes, entenderemos en qué sentido sea verdadera la proposicion de Bentham, y de otros con él, sobre que *una ley puede ser buena en un país*,

---

(*a*) T. I, p. 64.

y mala en otro (*a*). Cierto: dado que toda ley en todas partes debe tener la primaria condicion de *honestidad*, no cabe duda en que su *conveniencia* es variable, pues evidentemente no cabe dar á pueblos rudos, inhumanos y de escasa inteligencia la misma direccion que debe darse á pueblos cultos, de costumbres dulces y de inteligencia viva (826). Queda tambien explicado con esto en qué consista el error fundamental de Montesquieu, ya en otra parte notado por nosotros, cuando todo se lo concede al elemento *mudable*, sin casi tomar en cuenta para nada el elemento *constante* (XLV).

1086. La ley, hemos dicho (1081), ademas de constante, debe ser *universal*. Expliquemos bien este concepto. En primer lugar, es manifiesto que la *universalidad* de la ley no consiste en que obligue *actualmente* á *todo* individuo, sino en que le obligue siempre que él se halle en las *circunstancias previstas* por la ley (112): así, por ejemplo, las leyes de los tribunales, de la milicia, del claustro obligan sin duda respectivamente á *todos* los jueces, á *todos* los militares y á *todos* los *religiosos*, pero no á los demas de otros estados y profesiones.

1087. Ocurre aquí la cuestion siguiente: —¿Obliga la ley al *legislador* mismo?—Este problema tiene dos puntos de vista correspondientes á las dos especies de eficacia propia de las leyes, á saber, una *física* y otra *moral* (1072). Ahora bien: 1.º ¿El *legislador*, está *físicamente* sujeto á su propia ley?—Si el PODER LEGISLATIVO reside exclusivamente en una sola persona, claro es que no; pero si, como sucede en las poliarquías, los poderes políticos están distribuidos entre varias personas, ó la soberanía reside mancomunadamente en varios individuos, entónces es indudable que lo mismo las personas privadas que las públicas están sujetas á coaccion por las leyes que ellas mismas hayan

(*a*) *Oeuvres*, t. 1, p. 290. Tambien PASCAL (*Pensées* ch. 25, n. 5.) sujeta la justicia ó injusticia de las leyes á la diferencia de climas; pero en esto nos parece harto más *ingenioso* que *sólido*.

establecido; y la razon es que en este caso el *soberano* no lo son las *personas*, sino su *comun asentimiento legal* (530).

2.° Pero si alguna vez el soberano puede no estar sujeto á la coaccion física de su propia ley, ¿cabe que no lo esté moralmente? Distingamos. El *legislador* es *hombre-autoridad* (es decir, *soberano* y *partícipe* de un poder supremo). En cuanto es *autoridad*, *derecho de obligar* (246), repugna decirla obligada por su *propia* ley, pues que lo está sólo por la *verdad*, orígen supremo de tal derecho (343). Pero esta *autoridad abstracta* no tiene existencia *real* sino cuando se individualiza en tal ó cual *persona asociada* (425). Ahora bien, es así que los individuos todos asociados no tienen unidad social sino en cuanto están todos sujetos por el vínculo comun de la autoridad (424); luego tambien el individuo mismo en quien resida concreta la autoridad, está ligado por la autoridad misma, y de consiguiente por su propia ley, cuando quiera que no obre en calidad de ordenador de la sociedad, sino de miembro de ella. Suponer al *hombre* legislador exento de los vínculos de autoridad social equivaldria á suponerlo *fuera* de la autoridad social misma.

1088. Pero aquí ocurre una dificultad, á saber:—La autoridad *abstracta*, hemos dicho, no tiene existencia real, y la autoridad *concreta* no es otra cosa sino la voluntad del hombre ordenador de la sociedad, la cual ciertamente no puede ligarle tambien á él; luego el legislador no puede considerarse ligado por su propia autoridad, ni de consiguiente por su propia ley.—Esta objecion se halla sustancialmente respondida por cuanto hemos dicho ya en otra parte (531) acerca del modo en que la autoridad está identificada con la voluntad del soberano. Pero con el fin de explicarnos mejor, decimos ahora que si bien es muy cierto que la *autoridad abstracta* no existe *en el estado de mera abstraccion*, existe sin duda en el estado *concreto*, y existe *tal* en su esencia como yo me la represento, pues si así no fuese, cuando yo concibo abstractamente la idea de la autoridad, no conoceria la *autoridad* del soberano, sino otra cosa. Luego es falso

que la autoridad *concreta* no sea otra cosa sino la voluntad del soberano *considerado en su calidad de hombre*, sino que es la *voluntad ordenadora*, ó mejor dicho, es aquella *fuerza moral* por cuya virtud la voluntad del soberano es poderosa á ordenar, ó séase á mover á los individuos asociados hácia el bien comun: esta *fuerza moral* es de tal modo distinta de la voluntad del soberano, que puede muy bien perderla, ó perder su uso activo, sin que pierda por eso la facultad de querer.

¿Qué cosa es, pues, en el querer soberano esta *autoridad* capaz de ligar á él mismo? Pues no es sino la *autoridad infinita*, el querer de la Suprema Inteligencia ordenadora (427 y sig.); querer que el soberano mismo ve con su propia razon, y le induce á establecer tal ó cual ley, porque la halla acomodada al bien comun. Si así no la hallase, no seria *autoridad* ó séase *derecho* de crearla, pues que la autoridad es *derecho de ordenar para bien comun* (435 y en otros pasajes); y cuando quiera que así la halle, por deber de humanidad y de sociedad debe quererla, y por consiguiente está él mismo obligado, *en todos los casos previstos* por su propia ley, á conformarse á ella, no por ser suya, sino por ser ley que el Creador le impone. La sujecion, pues, del legislador á su propia ley no se funda en su propio querer privado, sino en la *autoridad divina* que, al trasfundirse en el sér social, se trasfunde tambien en la persona misma *concretamente* encargada de ordenarle por medio de la ley.

Y hé aquí cómo tienen igualmente razon *en parte* las dos escuelas de publicistas que acerca de este punto profesan doctrinas opuestas: tienen razon efectivamente los que suponen ligado por la ley al legislador mismo en cuanto en la ley miran á la *autoridad que da regla para un fin*, y en el legislador ven al hombre miembro de la sociedad; y tienen razon tambien los que consideran al legislador como superior á la ley, en cuanto en el legislador miran á la *autoridad*, y en la ley ven el *acto de humana voluntad* con que el mismo ejerce su autoridad. Mejor respuesta darian unos y otros diciendo que el legislador está sometido á su propia

ley *solamente* en cuanto obra como miembro de la sociedad; pero pero que en cuanto obra como soberano, está obligado á establecer leyes justas y conforme á la Razon Eterna que se le hace manifiesta por natural discurso.

Por lo expuesto se ve que la discordia entre los publicistas acerca de la presente materia, tiene dos causas principales, á saber: 1.° haber confundido dos cosas que sin duda están unidas, pero que son claramente distintas entre sí, es decir, el *querer individual* del soberano, y la *autoridad* que lo hace tal soberano; 2.° el no haber parado mientes en aquella cláusula importantísima, de que la ley obliga á todos en las *circunstancias previstas por la misma*. Esta cláusula contiene muchas consecuencias prácticas que han inducido á tener al soberano por exento de la ley comun, á causa de que en efecto muchas veces ó no se halla en el caso para que la ley ha sido prestablecida, ó se halla en circunstancias que harian lícito aun para un súbdito el dispensarse de cumplirla, ú obra en calidad de soberano, y no de individuo particular. En todos estos casos es evidente que el soberano no está sujeto á su propia ley.

§ 3. DE LAS CONDICIONES DE LA LEY CON RELACION AL ORDENANTE.

SUMARIO.

1089.—*La ley procede de la autoridad* suprema,—1090. *y* competente—1091. *Poder de la costumbre*,—1092. *su raíz de conveniencia y de autoridad*.—1093. *Toda ley es expresion de un* hecho.

1089. La ley es obra del legislador; y en tanto el legislador es tal en cuanto forma *parte del soberano*, participante del PODER LEGISLATIVO, que forma parte de la soberanía (1049); luego sólo el soberano puede dar ley. La ley, por consiguiente, es *soberana*, y como tal, irrefragable, pues no cabe autoridad superior con derecho de anularla, porque si cupiese, el soberano ya no seria tal, es decir, no seria *ordenador supremo* de sociedad independiente (497).

1090. Pero ¿cuál es el fin propio del poder soberano, y cuáles los actos sobre que propiamente recae su ejercicio? Pues su fin es el bien comun de la sociedad respectiva, y los actos sobre que recae el ejercicio de su soberanía son los actos externos (724). Ahora bien, es así que en el hombre caben actos que no son externos, y que aun muchos de estos pueden tener lícitamente por objeto el bien privado, y que muchos actos encaminados al bien comun pueden referirse á sociedades diversas; luego cabe suponer en el hombre actos sin relacion alguna con el poder soberano. De aquí la nocion de *competencia* y de *incompetencia*: *competente* es la autoridad que ordena al bien de su sociedad propia los actos externos de individuos pertenecientes á la misma; y es *incompetente* si se empeña en ordenar cosa que no sea de bien público, ó á individuos no sometidos á su potestad (CX). En las autoridades supremas la *incompetencia* no puede proceder sino de la naturaleza misma y de los límites de las sociedades á quienes gobiernan; pero en las autoridades subordinadas puede nacer tambien del libre querer del soberano, pues no tienen más ni ménos autoridad que la que este haya querido trasferirles, y por consecuencia, tan luego como traspasen este límite, se hacen *incompetentes*.

1091. Aquí surge de suyo una cuestion, á saber:—¿Es la costumbre legislador *competente*? Dado que lo sea, ¿cuál es el título de su legitimidad?—Los defensores del *pacto social* han creido, con admitir el hecho de que la costumbre hace ley, hallar en esto mismo una prueba de la soberanía del pueblo; y en esta soberanía hacen consistir el título con que la costumbre puede establecer leyes y derogarlas. Pero nosotros, que sin negar aquel hecho, negamos, sin embargo, al pueblo toda soberanía esencial, tenemos que buscar en otra parte el orígen, ó séase los títulos del *derecho consuetudinario*. No es difícil la tarea.

1092. Hemos dicho que la ley debe ser *útil* y *conveniente*, es decir, apropiada al fin de la sociedad por medios adecuados á la misma. Pues supongamos ahora que el soberano dicta por

error una ley contraria al bien comun ó superior á las fuerzas morales de la sociedad: ¿qué sucederá? Que por la fuerza misma natural de las cosas la ley no será cumplida, y convencido entónces el soberano mismo de la *imposibilidad* de observarla, la retractará tácitamente con permitir una costumbre contraria. Lo mismo sucederia en el caso de una ley que necesitase, para ser observada, nuevas aclaraciones ó nuevas providencias: la necesidad misma de las cosas hará entónces que esas aclaraciones ó providencias indispensables vayan surgiendo de una série de hechos repetidos que acabarán por servir de norma á determinaciones ulteriores. Y ya tenemos con esto formada y convertida en *ley* la *costumbre*: su título de *conveniencia* se fundará entónces en la comun aceptacion, indicio claro de su oportunidad; pero el *título de su autoridad* no se fundará sino en la aprobacion del soberano, que la dará fuerza de ley.

Pero supongamos por el contrario que una ley realmente *útil* y *conveniente* queda eludida, ora por debilidad de los gobernantes secundarios, ora por arte de malévolos etc. ¿qué sucederá?— pues sucederá que las necesidades sociales para cuya debida satisfaccion era la tal ley *útil* y *conveniente*, seguirán reclamando su observancia, y entónces el soberano que insista en mantenerla vigente, perseguirá el *abuso*, que no es otra cosa, como por aquí se ve, sino una *costumbre antisocial*.

1093. Estas consideraciones explican el sentido en que debe entenderse aquella frase de un gran filósofo sobre que la *ley*, ántes de ser tal, es *un hecho*, y que la ley *justa* no es otra cosa sino expresion de un hecho *verdadero*. Esto no significa que el *hecho solo*, la mera necesidad social constituyan ley, sin mediacion alguna de la autoridad, sino que toda autoridad justa toma en cuenta los hechos como motivo que la impulsa á dictar leyes correspondientes.

§. VI. De las condiciones de la ley con relacion al sujeto ordenado.

SUMARIO.

1094. *La ley debe ser, no sólo física sino tambien moralmente posible.*—1095. *De la tolerancia civil: no debe* aprobar *el mal.*—1096. *La ley debe ser* clara;—1097. pública—1098 eficaz.—1099. *Actos* propios *de la ley.*

1094. Que la ley debe ser *físicamente* posible, cosa es clara por sí misma; pero de lo dicho poco ántes resulta que debe ser ademas posible *moralmente*, pues de lo contrario no seria *conveniente*, es decir, adecuada á las circunstancias actuales de la sociedad.

1095. De aquí que la ley humana no sólo pueda, sino que aun deba muchas veces tolerar ciertos males; como quiera que siendo moralmente imposible entre hombres que la mayoría de ellos quiera vivir con perfeccion, es claro que una ley que ordenase *toda* perfeccion, mandaría cosa moralmente imposible. La prudencia, pues, del legislador estriba en ajustar de tal manera las leyes á la capacidad social que obtengan *todo* el bien moralmente posible, pero que nada ordenen moralmente imposible. Por esto cabalmente hemos tratado de mostrar lo necesario que al poder social es el conocer exacta y profundamente el estado *actual* de la sociedad respectiva (1069 y sig.), así como la necesidad de que las leyes tengan cierto grado de *mutabilidad* proporcionada á la mutabilidad de la sociedad misma (1082).

Pero cuenta que esta *tolerancia* no ha de extremarse hasta el punto de parecer *aprobacion*, pues *legitimar* el delito, aunque sea meramente individual, equivaldria á una pública profesion de perversidad y á un error enseñado por la sociedad misma, raíz infausta de corrupcion y de discordia (801, 884, etc.).

1096. Junto con la *posibilidad* de su cumplimiento, es menester que las leyes tengan *claridad* en su expresion, á fin de que la inteligencia pueda comprender lo que el cuerpo ha de ejecutar. Esta condicion es tan evidentemente necesaria, como

evidente es que quien habla, lo hace con el fin de que se le entienda; y ciertamente seria de desear que la ciencia legal estuviera de tal modo al alcance de todo el pueblo que por sí mismo pudiera este defender sus intereses propios ante los tribunales sin recurrir á la incierta probidad de un extraño á quien no conoce. Pero ¿es asequible semejante claridad?—Investíguenlo los publicistas prácticos; y estudie quien así lo desee el punto en los proyectos de legislacion de Bentham.

1097. Mas no basta que la ley sea *clara*, sino que ademas debe ser *pública* para que el pueblo pueda observarla: su promulgacion, por tanto, debe ser tal que no sólo dé á conocer lo estatuido, sino que lo haga llegar, *en cuanto posible sea*, á noticia aun de los ménos avisados y diligentes. Y como quiera que una ley *supüesta* no obligaria á los súbditos, de aquí la gran conveniencia de proveer á su publicacion con tales formalidades que pongan fuera de toda duda su *autenticidad*, y la madurez y sabiduría con que el legislador la ha establecido. Tal es la razon de las consabidas fórmulas: —*Oido nuestro Consejo... Vista la reclamacion de...* etc., etc.

1098. La ley por último debe ser *eficaz*; y para esto cabalmente ha menester de una *sancion*, es decir, que estatuya un *bien* ó un *mal sensible* que determine la obediencia del hombre sensitivo; y aun muchas veces se publica la ley con preámbulos exponiendo los *motivos* que al hombre inteligente la muestren como *útil* y *conveniente*. Sobre esto, ya en otro lugar, al hablar de los *motivos* y de la *sancion* de las leyes (113-923 y sig.), hemos indicado algunas de las faltas ó errores en que se suele caer. Escribiendo como escribimos un Ensayo *de derecho*, creemos no deber insistir más sobre este punto.

1099. Nos limitaremos á observar que el *premiar* y el *persuadir* son cosas que puede hacer cualquiera, pero que el *castigar*, sólo al superior toca. Por consiguiente, actos *propios* de la ley son *mandar*, *prohibir*, *permitir* y *castigar*, es á saber: *mandar* lo que al público bien aprovecha; *prohibir* lo que le daña;

permitir lo indiferente; actos los tres correspondientes á las tres distintas especies de moralidad objetiva de los actos humanos (280 y sig.): *castigar* á los *rehacios*, y en esto la ley mira á la índole de los séres cuyos actos quiere provocar, y los cuales, en calidad de séres *racionales*, necesitan motivo para obrar, y en calidad de *rehacios*, necesitan que este motivo sea *sensible*, pues sólo el bien ó el mal sensible pueden (288) hacer que un hombre se resista á observar una ley justa; y de aquí que sólo esa clase de bien ó de mal pueda contrastar *adecuadamente* esta resistencia (807).

ARTÍCULO III.

Del organismo legislativo.

SUMARIO.

1100. *Deber de erigir legisladores imparciales.*—1101. *Inconvenientes que fácilmente surgen en los cuerpos deliberantes*,—1102. *especialmente en las poliarquías.*—1103. *Elementos que deben determinarse.*—1104.—*Relacion entre el poder legislativo y el deliberativo.*

1100. De lo dicho hasta aquí respecto á las cualidades de la ley, que está obligado á tomar en cuenta el PODER LEGISLATIVO, se deduce lo que el PODER CONSTITUYENTE está obligado á tener en cuenta al organizar las formas (1074) de aquel mismo.

Si primera condicion de la ley es que sea *justa*, pues que de lo contrario *no seria* ley (1079), primer deber del poder CONSTITUYENTE respecto del LEGISLATIVO, es organizarle de modo que *naturalmente* (1061) sea *imparcial*; como quiera que el hombre es naturalmente *justo* cuando no es *parte interesada*. Para lograr esta imparcialidad, la naturaleza puso la autoridad en manos de los mejores (477), que tienen de suyo ménos necesidades (936); y con el mismo fin los monarcas, sintiendo en sí propios que á veces la humana flaqueza subyugaba su razon, rodeáronse de muchas precauciones para constituirse plenamente imparciales en el crear las leyes, subordinando la autenticidad y definitiva ejecucion de las mismas al consejo de personas que pudieran y

osasen impedirles prevaricar; y con el mismo fin, por último, en las poliarquías se procura que el Cuerpo legislativo represente lo mejor posible todos los intereses, prometiéndose que el contraste mismo de intereses le haga *artificialmente imparcial.*

1101. Este contraste búscase tambien en los cuerpos deliberantes aun en las monarquías, pues tambien á ellas es necesario (1068); pero no destruye los graves inconvenientes que lleva de suyo el hecho mismo de esas *imparcialidades artificiales.* Enumeremos algunos:

I. La *miseria* y la *baja plebe* no tienen sus intereses representados, porque no pueden ser admitidas en el cuerpo deliberante sin peligro de que prevariquen (556, etc.); de aquí que la ley podria muy bien prescindir de ellas si la justicia de las leyes hubiera de depender únicamente del contraste de intereses. No sucederá así cuando hable al corazon del legislador la verdadera humanidad, es decir, la caridad cristiana.

II. inconveniente.—La *oligarquía* de unos pocos puede á veces, por medio de una elocuencia fascinadora, dominar el parecer de los más. Harto nos enseña la historia de las asambleas numerosas cuán fácil y cuán funesto es este desórden.

III. La *anarquía* y la prepotencia de un partido son ocasionadas á producir leyes más atentas al interes de la mayoría que á la justicia. Y harto sabemos cuán fácilmente se forma un partido, sobre todo cuando se trata de secta religiosa ó de interes nacional, aunque sea *injusto.*

IV. Discordias, inaccion, disputas indecorosas, lentitudes, precipitaciones etc.: todos estos inconvenientes traen de suyo las asambleas numerosas, segun que las pasiones en ellas dominantes producen fermentacion ó paralisis.

1102. Pues todos estos y otros semejantes desórdenes es necesario que los tome en cuenta quien haya de organizar el *poder legislativo*, sobre todo en las poliarquías, pues en las monarquías cabe que el soberano, poco interesado en pro de tal ó cual partido, pueda oponerse á la prepotencia del número cuando la

vea ser injusta. Pero en las poliarquías, el número es necesariamente soberano (630), y lo que aun es peor, soberano de tal índole que suele no sentir remordimientos, pues de suyo el número, que posee mancomunadamente la autoridad (521), no se juzga mancomunadamente obligado *en conciencia*; pues la conciencia, cosa individual de suyo, fácilmente en los miembros de las asambleas numerosos, ora cree, equivocada, obrar bien, ora se tiene por justificada con la autoridad de la mayoría, ora se disculpa con la imposibilidad de resistir, ora en fin se figura que poco le toca de una injusticia cometida por tantos.

1103. Importantísimo es, por lo mismo, señaladamente en las poliarquías, que el poder CONSTITUYENTE organice de tal manera la *extructura* y la *operacion* del LEGISLATIVO que las leyes puedan resultar más conformes á la justicia que á los intereses. Si se trata de la *extructura*, debe atender á que no sean legisladores sino los más probos y los más ilustrados; y si de la *operacion* se trata, débese dar á los pareceres individuales aquellas normas adecuadas para que nunca las declamaciones se sobrepongan á la razon, ni el número á la verdad, ni el interes á la justicia. La *extructura* será más ó ménos perfecta segun y como se resuelvan los siguientes problemas respectivos, á saber: 1.° ¿Quién debe elegir á los legisladores? 2.° ¿Cuántos hayan de ser estos? 3.° ¿Qué condiciones deban tener? 4.° ¿Cuándo y por quiénes pueden ser destituidos? 5.° ¿Cuál deba ser su *organismo* interno? Del propio modo, la *operacion* será más ó ménos perfecta segun se resuelvan los siguientes problemas respectivos, á saber: 1.° ¿Qué número de individuos bastará para deliberar? 2.° ¿Quién tenga el derecho de proponer? 3.° Quién el de hablar? 4.° ¿Cuáles sean las materias discutibles? 5.° ¿Cuál sea la forma de votar? 6.° ¿Qué número de votos ha de constituir mayoría? 7.° ¿Qué límites ha de tener la publicidad de las deliberaciones? 8.° ¿Cuáles la irrevocabilidad de las decisiones?

Segun el modo con que se constituyan estos y otros semejantes puntos, así el poder legislativo puede funcionar con ma-

yor ó menor expedicion y rectitud: por tanto el *poder constituyente* debe estudiarlos mucho en su variedad y en sus efectos: por lo que á nosotros toca, bástenos haber indicado sus elementos y la importancia de sus funciones, encaminadas á establecer leyes justas y útiles.

1104. Pero no basta que el legislador sea imparcial y probo, sino que ademas debe ser inteligente é ilustrado. Por esto cabalmente el poder *legislativo* suele estar más ó ménos junto con el *deliberativo*, pues en efecto, imposible es *querer* sin *conocer* ántes. En el órden abstracto ambos esos poderes son *partes integrantes* de la autoridad social *única*; pero en el órden concreto sucede que en las monarquías, ambos están concentrados en la persona del soberano, bien que haga partícipes de su ejercicio á cuantos le sean necesarios como auxiliares; miéntras que en las poliarquías, si bien no siempre la union de aquellos dos poderes es igualmente perfecta, debe siempre ser tal que haga posibles leyes informadas del exacto conocimiento de la sociedad para quien se establecen (1075), y de la índole de asuntos á que hayan de aplicarse.

CAPITULO VI.

LEYES MORALES DEL PODER EJECUTIVO.

ARTÍCULO PRIMERO.

Division.

SUMARIO.

1105.—*Division.*—1106. *La eficacia de la ejecucion segun sean las personas*: Gobierno,—1107, *y las cosas*: Administracion,—1108, *junto con el derecho*: poder judicial,—1109, *y con el hecho*: fuerza pública.

1105. Establecidas las bases morales de la eficacia social en el bien *conocer* y en el bien *querer*, réstanos investigar las de que depende el poder político destinado á bien *ejecutar*. Ya en otra parte hemos dicho (1049) que para este último efecto conviene mover á los *hombres* y las *cosas*, ora con el *derecho*, ora con la *fuerza*: tócanos por consiguiente examinar: 1.° de qué modo el PODER EJECUTIVO alcance su mayor *eficacia* por medio de los *hombres* y de las *cosas*, con el *derecho* y con la *fuerza*; 2.° cómo deba el poder EJECUTIVO, para obtener este grado de *energía*, ser organizado por el poder CONSTITUYENTE.

1106. La accion de los *hombres* es tanto más eficaz cuanto mayor en ellos sea el *número*, la *armonía* social y la *energía* individual: esto se ve, por ejemplo, en un ejército, donde ni basta el número sin disciplina, ni la disciplina sin número, ni el número y la disciplina sin energía y valor. Necesario es, por consiguiente, acrecentar en los hombres asociados el número, la

disciplina y el amor á lo que el legislador les prescribe. Pues al poder ejecutivo, en cuanto dice relacion á estas funciones, se le llama *gobierno* (1048-IV).

1107. En cuanto á las *cosas* pertenecientes á la sociedad, llámaselas riqueza nacional, ó séase la suma de su caudal inmueble (*territorio*) y de sus recursos movibles (*rentas públicas*). La fuerza social está en proporcion de la extension, fertilidad y cultivo del *territorio* por una parte, y por otra, de los recursos con que acude al *público erario*. Pues al poder ejecutivo en su especial relacion con las funciones de regular justa y útilmente estos intereses, llámasele *administracion*, ó séase poder *administrativo*.

1108. El *regular justa* y *útilmente* consiste para el poder ejecutivo en aplicar las leyes: de aquí que necesite dos clases de órganos, á saber: uno, que las aplique *moralmente*, otro que las aplique *física* y *materialmente*.

Pues el órgano destinado á lo primero es el *poder judicial*, y la magistratura, en quien este poder tiene existencia concreta. Su cargo propio es: 1.° aplicar autorizadamente las leyes, ó séase lo que se llama *código civil*, combatiendo la resistencia moral; 2.° forzar á la obediencia á los que se resistan en el órden material por medio de penas preestablecidas en el correspondiente *código penal*. Pero todo órgano tiene leyes propias que rigen el modo de su operacion; pues bien, á las leyes especiales que regulan la operacion del poder judicial, llámaselas con moderno vocablo *código de procedimientos*.

1109. Pero para determinar la accion del hombre físico no siempre basta la aplicacion *puramente moral* de las leyes que es intimada á su razon por el magistrado: de aquí que el poder ejecutivo haya menester de una fuerza física que *materialmente* cohiba el cuerpo del súbdito haciéndole cumplir lo que el tribunal le manda. Esta misma fuerza puede ser necesaria al poder ejecutivo para mantener los derechos contra la agresion de propios ó de extraños (de estos últimos hablaremos en el libro siguiente). Pues á la fuerza destinada para dar material eficacia

al decreto de los magistrados, la llamaremos *fuerza cívica*; á la destinada para defender las relaciones políticas contra la agresion de los propios, la llamaremos *política*; y á la destinada para defender á la sociedad contra la agresion de los extraños, la llamaremos *guerrera*.

Tal es en compendio toda la extension del PODER EJECUTIVO: expongamos ahora, bien que sucintamente y en bosquejo, sus leyes morales relativas á cada cual de esos ramos.

ARTÍCULO II.

De la poblacion considerada moralmente en su densidad y en su organizacion.

§ I. DE LA POBLACION NUMEROSA.

SUMARIO.

1110.—*Importancia de la materia.*—1111. *Sus principales problemas.*—1112. *Trátanse cuestiones de bien* político.—1113. *El matrimonio pertenece* per se *al órden individual y doméstico.*—1114. *por eso no depende* directamente *del poder político,*—1115. *aunque sí* indirectamente—1116.—*bajo ciertas condiciones.*—1117. *La poblacion es* per se *un bien social.*—1118. *pero lo es dentro de ciertos límites de proporcion,*—1119. *determinados por el bien* físico,—1120. *y por el bien* moral.—1121. *Epílogo del problema presente,*—1122. *y solucion del mismo,*—1123. *la cual no se halla sino en la Iglesia católica.*—1124. *De otros medios de poblacion, y sus límites.*—1125. *Epílogo.*

1110. Cuantos conocen, aunque sea superficialmente, los escritos del siglo XVIII, habrán advertido muchas veces el hecho, tan frecuentemente notado por Haller, de que miéntras en ellos se defiende con tanto ahinco una libertad imaginaria sustentada en hipótesis irrealizables, llégase real y verdaderamente á fabricar una esclavitud sustentada en leyes tiránicas que ese hipotético sistema social ofrece como justas. Pues esta obser-

vacion tan exacta como evidente es lo primero que de suyo ocurre al hablar de la *poblacion*: sobre ningun asunto se ha hablado más ni se han dicho más despropósitos. Comenzando por Sonnenfels y los que con él hacen de la poblacion nadá ménos que el fin de la sociedad, hasta llegar á Malthus que proclama el celibato forzoso, ¿cuánto y cuánto no se ha dado tormento á la naturaleza, todo ello *por el bien del Estado* (774)? Basta como muestra la siguiente cita de Bentham:—«Aquí tengo, dice (*a*), »un enorme libro político del Sr. Beausobre, consejero de S. M. »Prusiana, en el cual tratando de la *poblacion* se dan unas vein»te recetas para aumentarla.—La 19.ª dice así: *Conviene cuidar »de que en el tiempo de frutas, el pueblo no se abalance á comer »las verdes*. Lástima que no nos diga cómo arreglarse para esto, »cuántos peritos ha de haber para que muestren la fruta madu»ra, cuantos guardas para velarlas, etc. Otra *receta* consiste en »prohibir el matrimonio á los feos (¿y cuál será el tribunal y la »prueba de esta circunstancia?) y entre viejos y mozos...»— Bentham se divierte, y hace bien, con estas tiránicas extravagancias del Sr. Beausobre; pero en cambio les opone una apología consumada del libertinaje y de la prostitucion; apología por cierto muy digna de la moral de Bentham.

1111. Esta pugna que acerca del presente punto aparece entre el desenfreno de las costumbres y la arbitraria opresion de la autoridad, hará comprender al lector discreto cuánto importa fijar las respectivas ideas político-morales. Al efecto, paréceme oportuno tratar de resolver los problemas siguientes: 1.° Tiene derecho la autoridad social para influir *directamente* en el aumento de la poblacion? 2.° ¿Qué clase de derechos tiene á esto y qué condiciones los limitan? 3.° ¿Cómo puede lícitamente mezclarse en este asunto?

1112. Entrando en el exámen del primer problema, discurro así. Dado que la poblacion sea un bien, es bien del órden

---

(*a*) *Oeuvres*, t. 2, p. 219.

político, pues con ella medra y se perfecciona directamente la *sociedad*, no el *individuo*: es así que el órden *político*, como destinado que está á perfeccionar el bien *cívico*, se halla subordinado al órden cívico; luego cuando quiera que el influjo *directo* en el progreso de la poblacion impida el bien ú ofenda los derechos del individuo, la autoridad social carece de todo derecho á ejercer ese influjo. Resta, pues, examinar únicamente si el querer ó no querer casarse es ó no un derecho meramente individual, y quién sea juez abonado de lo que en este punto convenga al individuo, si él mismo y sólo él, ó si lo es la autoridad pública. Verdaderamente causa rubor haber de discutir cuestiones tan claras de suyo; pero ¿qué remedio cuando tantos hay que acerca de este negocio niegan las verdades más triviales, y otros que sin negarlas suponen como inconcusos los errores opuestos?

1113. Proclamémoslo en nombre de la naturaleza y del género humano: el matrimonio es una institucion ordenada por la naturaleza misma del hombre para la conservacion, propagacion y perfeccionamiento de la especie humana: es por tanto una necesidad constante de la misma, pues que sin él pereceria. Es ademas iniciamiento de una nueva sociedad doméstica: puede quizás tambien en algun caso ser necesidad de tal ó cual individuo: por consiguiente, el matrimonio pertenece al órden *natural*, al órden *doméstico* y al órden *individual*. Cada cual de estos órdenes tiene su autor y regulador propio, pues del primero lo es el mismo soberano Autor de la naturaleza; del segundo lo es la recta autoridad doméstica (701); del tercero lo es, por último, la razon individual, única que ordena las necesidades del individuo, á la manera que las funciones del órden político son reguladas únicamente por el ordenador político; y en consecuencia, tan absurdo es dar al ordenador político el derecho de dictar ó impedir matrimonios como lo seria el encargarle de determinar la fecundidad de las madres, el régimen interno de las familias, ó los alimentos de cada individuo.

1114. Y no se diga que, influyendo tanto como influyen los

casamientos en el órden social, deben por lo mismo depender del ordenador de la sociedad: semejante argumento seria de aquellos que prueban demasiado, como quiera que redundando igualmente en bien del Estado el bien del individuo y el de la familia y el de la naturaleza, deberíase, segun aquella regla, deducir que á la autoridad política incumbe ordenarlo por sí *todo*. No: el *órden social* es una resultante del *órden de las personas* y *de las familias* (LXXXIV) *que* VIVEN *en sociedad*; por consiguiente, el ordenador político puede dar leyes á las personas y familias que *ya son*, con el fin de hacerlas cooperar al bien social; pero no puede crear personas ni familias que *no son todavía*, que *no viven*. Y es así que el dictar directamente casamientos tendria por objeto el crear familias y hacer procrear individuos; luego excede los límites de la autoridad social. Luego el matrimonio, considerado en el estado natural, no depende sino de la *razon*, de los *contrayentes* y de *Dios*.

Este argumento se deduce de los principios más elementales de la teoría social; pero aun sin necesidad de ideas tan metafísicas, basta en la presente materia consultar al sentido comun. Párese mientes en lo que sería la vida de un hombre condenado á perpétuo consorcio con persona antipática, y á imposibilidad de unirse con la que su inclinacion prefiriese, y dígase si la autoridad *política*, cuyo cargo es precisamente, segun la naturaleza misma, ordenarse á la felicidad temporal de los individuos, puede tener jamas derecho para imponer á inocentes semejante condena. ¿Qué ganarian los individuos con que la sociedad fuese numerosa, si al par de la poblacion habia de multiplicarse el número de los desdichados?

1115. Pero ¿dedúcese de aquí que la sociedad no haya de ejercer influjo alguno en materia de matrimonios? No por cierto: la suprema autoridad social puede aquí usar de sus derechos sin destruir los séres á ella subordinados (694) ¿Cómo?—Impidiendo directamente el desórden y promoviendo oportunamente el bien de *cada* asociado (740 y sig.) por medio del concurso de

todos (728). Segun esta regla general, puede sin duda la autoridad social impedir los públicos desórdenes en el matrimonio; puede proteger á los hijos contra los excesos, raros siempre por fortuna, de padres desnaturalizados; puede ordenar aquellos puntos de administracion doméstica que naturalmente se liguen con el órden público, como son por ejemplo, sucesiones, débitos, legalizaciones del estado civil etc. Todo cuanto sobre estos puntos establezca la autoridad suprema, puede ser necesario, y por consiguiente, justo (706 y sig.). Pero todas las leyes que acerca de esos puntos prescriba, suponen la prévia existencia de la natural sociedad conyugal, mas no la impiden, ni le quitan ni le mudan el *sér* de sociedad *voluntaria*, pues que este sér le proviene de la naturaleza misma, y como tal, es anterior á la sociedad pública (que cabalmente se deriva de él (465) y lo presupone como á la causa el efecto) y por consiguiente es tan independiente de las leyes políticas como lo es el órden natural todo entero. Por aquí se comprenderá lo ignominioso de las teorías de ciertos *confeccionadores* de religion, defensores de la *libertad* y oráculos de la *razon*, que han querido encadenar á la naturaleza y esclavizar los afectos humanos con pactos soñados en este *siglo de las luces*. Muy de otro modo lo pensaba y enseñaba el príncipe de aquellos doctores católicos, á quienes estos sábios flamantes llaman *corruptores* del Evangelio, *esclavos de la autoridad* y *oscurantistas*, cuando ya en el siglo XIII proclamaba muy alto que los hombres, como iguales que son por naturaleza, y en este concepto independientes entre sí en cuanto toca á sus deberes de órden natural, sólo de Dios podian recibir leyes en materia de matrimonio (*a*).

(*a*) «Secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homi»ni obedire non tenetur, sed solum Deo: quia omnes homines natura »sunt pares: puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et »*prolis generationem*.» SANTO TOMÁS, 22, q. 104, a. 5.—Podria aquí objetársenos los derechos paternos, pero ya hablaremos de esto en el VIII Libro.

1116. Con esto dejamos proclamado un dogma natural de suma importancia, á saber: que *per se* el matrimonio no está sujeto á la influencia *directa* de la autoridad política. Pero ¿significa esto que esa autoridad no tenga derecho alguno á promover el aumento de la poblacion? De ningun modo; los tiene, y para demostrar cuáles, examinemos dos puntos, á saber: 1.° ¿Es ó no un bien el aumento de poblacion? 2.° ¿Cabe obtener este bien con medios indirectos?

1117. Digo, en cuanto á lo primero, que ademas de la demostracion metafísica, ya en otro lugar (LVIII) deducida por nosotros de la idea de *unidad*, fundamento del sér social, podemos aquí exponer otra más análoga á la presente materia, deducida de la *eficacia* social. Que el número acrecienta la eficacia de las *inteligencias* en el investigar la verdad, es indudable: no otro es el objeto de las asociaciones científicas: que el número acrecienta la eficacia en el mover las *voluntades*, pruébanoslo la fuerza misma que tiene de suyo el buen ejemplo: por último, el número acrecienta la eficacia en el vencer con la *fuerza* los obstáculos naturales, las agresiones del crímen y la invasion de enemigos exteriores. Luego el aumento de poblacion es *per se* un bien social.

1118. Pero ¿tal es este bien que deba ser promovido *indefinidamente*? — La pobIaeion no es más que una parte del organismo social: es así que en tanto son buenas, es decir, rectamente ordenadas las partes de cualquier organismo en cuanto se encaminan á la consecucion del fin total, y se hallan debidamente proporcionadas al efecto entre sí; luego la poblacion será un bien social cuando se aumente en proporcion, 1.° de la capacidad que la fuerza moral de la sociedad (es decir, la inteligencia y la voluntad) tengan para dirigirla y animarla toda; 2.° de la capacidad que el territorio tenga para sostenerla y alimentarla toda. Ahora bien, es matemáticamente probado que ningun territorio basta para albergar y mantener un número *indefinido* de habitantes: es cierto, por otro lado, que las fuerzas morales, si

bien á favor del tiempo son susceptibles de aumento progresivo, tienen sin embargo en cada época y sazon un grado limitado de poder eficaz. Luego el aumento *indefinido* de poblacion, por lo que hace al territorio, es imposible (*a*); y por lo que hace á las fuerzas morales, será un mal siempre que exceda el poder de las mismas, á la manera que para nuestros cuerpos es un mal el exceso de comidas, de humores, etc., cuando nuestra actividad vital no es bastante fuerte para dominarlo (*b*).

1119. No es por tanto de extrañar que, despues de haber exagerado tan desmedidamente, en el último pasado siglo, la importancia de promover el acrecentamiento de poblacion, los publicistas ulteriores hayan cambiado de parecer y de lenguaje, demostrando los peligros de ese acrecentamiento y sugiriendo medios para impedirlo (*c*). Pero desgraciadamente muchos de ellos han caido de Scilla en Caribdis, y despues de condenar desapiadadamente todo celibato, se han dado á tiranizar el matrimonio. ¿No habrá un *justo-medio* entre estos escollos? «*Haced felices y libres*, dice Bentham (*d*), *á los hombres*, dejad obrar á la naturaleza, que espontáneamente los impulsa á multiplicarse.»—Muy bien; pero si estos hombres *felices* y *libres* tienden á multiplicarse desmesuradamente, como lo demuestran los autores mencionados; si este desmesurado aumento de poblacion puede llegar á ser, como nosotros acabamos de demostrarlo, una calamidad pública ¿podrá negarse que en ciertos y determinados casos, la autoridad haria bien en no promover el aumento de po-

---

(*a*) Say demuestra esta verdad, deduciéndola de los alimentos, y de aquí infiere que la autoridad, no sólo *debe* sino que *puede* aumentar directamente la poblacion, *aumentando los productos*. (*Econ. pol.*, t. 2, p. 385 y siguientes).

(*b*) «Los políticos griegos nos están hablando siempre del excesivo »número de ciudadanos que embarazan á la república.» (Montesquieu, *Esprit des loix*, L. 23 c. 26).

(*c*) Sobre esto puede consultarse á Say, *Econ. pol.*, t II, p 371 y sig.

(*d*) Bentham, *Oeuvres*, t. II, p 217 y sig.

blacion cuando quiera que pudiese hacerlo sin violar los derechos individuales ni mermar la prosperidad pública?

Pero ocurre en este particular un hecho que debe ser tomado en cuenta por el moralista político.

1120. El matrimonio es para el hombre, en su actual estado, no sólo un *derecho*, sino á veces una especie de *necesidad*, y necesidad tal que si no se la satisface, se convierte en funesto orígen de disolucion individual y de desórdenes sociales. Ahora bien, el desmedido aumento de poblacion reduce á muchos individuos á imposibilidad moral de contraer uniones legítimas. Luego ese aumento es un azote, no ménos á la pública moral que al bienestar público, y por consiguiente, siempre que *sin injusticia* ni *daño* se le pueda estorbar, debe la autoridad social hacerlo así, pues que con ello salvará á la sociedad de caer, ora en la miseria por falta de recursos proporcionados, ora en la ruina por el desenfreno de las costumbres (*a*).

1121. Dejamos con esto demostrados tres puntos importantísimos, á saber: 1.° Que el matrimonio no depende directamente de la autoridad política; 2.° Que siendo sin embargo un verdadero bien la poblacion rectamente moderada, debe ser promovido por el legislador; 3.° Que esto debe hacerse de manera que sin impedir los matrimonios, se modere su aumento desproporcionado (CXI).

1122. Pero aquí topamos cabalmente con la gran dificultad, consistente en hallar un medio que ni viole el natural derecho del hombre al matrimonio, ni merme la felicidad de la sociedad; un medio, digo, con que se persuada al hombre lleno de abundancia y de paz á vencer su casi invencible propension á perpetuarse en su descendencia cuando quiera que sin culpa ni temor

---

(*a*) «Les prejugés de moeurs ou de religion qui s'opposent á la ré»serve que les hommes mettent dans la multiplication de leur espêce, »ont ce facheux effect que... *ce sont épidémies et des massacres* qui re»duisent les hommes au nombre que l'industrie du pays peut faire »subsister.» (Say, t. 2, p. 582.)

puede esperar de sus hijos un apoyo para su vejez, y una prolongacion de su nombre y de su memoria. ¡Oh! aquí sí que la naturaleza no me ofrece medio alguno, y aquí sí que, extático de asombro y de gratitud, adoro la providencia del Autor y Legislador del Cristianismo, que haciendo á la continencia, en la plenitud de los tiempos, venerable por las alabanzas que le dispensa, posible por la gracia con que promete asistirla, y asequible por las instituciones de la Iglesia, puso á la natural propension un dique suave y voluntario, sin estimular á los célibes al delito; y uniendo luego en ellos á la continencia voluntaria la voluntaria pobreza, facilita á los cónyuges una vida más desahogada y por consiguiente más fecunda, y á los frutos de su fecundidad les abre seguro asilo contra el temor al hambre y contra la abyeccion de la mendicidad (*a*).

(*a*) El P. Lacordaire, en su apología de los PP. predicadores, dice:— «Con el sacrificio de la castidad hace (el monje) posible en el mundo un matrimonio en lugar del que él no contrae; alienta para contraer este vínculo seductor y oneroso á otros cuya fortuna no se lo habria permitido; porque el celibato, lo mismo que la pobreza, no son de creacion del monje, sino que existian ántes, y él no ha hecho sino elevarlos á la dignidad de virtudes. El soldado, el criado, el menestral pobre, la jóven sin dote, están condenados al celibato... ¡Singular cosa! Despedimos á nuestros criados cuando se casan, y echamos á los frailes porque no se casan.» (*Ann. de phil. chret.*, t. XVIII, p. 269).

»Al proclamar el derecho de primogenitura, la Edad-Media compensaba la carencia de riquezas con la más rica dote que una jóven pudiese ambicionar entónces; consagraba la union más pura cuando abria para las doncellas un dote, y para los segundones de las casas aristocráticas asilos piadosos, ofreciendo así una esperanza infinita á estos hijos amados de Dios y de la Iglesia. ¿Y qué hacen hoy en pró de los infelices proletarios estos hombres que los condenan al celibato? Nada: no les ofrecen otro porvenir sino miseria, abandono, desesperacion, muerte.» (*Expos. de la doct. de S. Simon, I année*, 8 *seance*, p. 236).

»El Evangelio, al abolir la esclavitud y el infanticidio, al proclamar la caridad y al predicar la paz.... habia removido los obstáculos que se oponian al aumento de la poblacion.... Acomodándose á los tiempos, modificó así el órden del crecimiento y multiplicacion de la especie humana.»—(Vill. Bargemont, *Econ. polít.*, p. 74, col. 2).

1123. Sí: la sociedad católica es la única que puede enteramente desatar este nudo, de todo punto insoluble para la ciencia política, y poner dique á la excesiva poblacion sin mermar su bienestar, ni impedir los matrimonios, ni abrir camino al libertinaje; y lo que es más, puede proteger el matrimonio y la legítima fecundidad, recomendando al mismo tiempo la continencia. He dicho la sociedad *católica*, y no la *cristiana*, porque no hay secta alguna segregada del catolicismo que acerca de la presente materia no haya conculcado las doctrinas é instituciones de la Iglesia. Y en vano se alegarán contra el catolicismo los extravíos de algunos, ó de *muchos* si se quiere, entre aquellos de sus miembros que se consagran al celibato; pues aun descartando estos muchos, quedarán todavía tantos dignos del nombre que llevan y del instituto que profesan, que basten para dar á la sociedad un ejemplo de continencia capaz de alentar á otros, y una disminucion de conyugios que resulte utilísima para la fecundidad de los que existan. Y de todos modos, si abusos hay sobre ese punto, pídase la correccion de los prevaricadores, no se calumnie á los buenos; pídase remedio al desórden, no el exterminio de la institucion.

Verdaderamente el estudio de la presente materia nos suministra una prueba más de que la ciencia no puede separarse de la religion ni de la piedad. Tres siglos ha que se está declamando contra el celibato católico acusándole de ser *el despoblador de la tierra*, y al cabo de tanto cavilar sobre el modo de repoblarla por fuerza, salimos con que la misma economía política confiesa no sólo que no habia para qué promover directamente el aumento de poblacion, sino que la excesiva poblacion es un mal, y que contra este mal no hay otro remedio para una sociedad *perfecta* (CXI) sino el celibato católico, so pena de ver á esta sociedad misma en el instante mismo de su apogeo obligada á escoger entre la miseria ó el libertinage. «La castidad, ha dicho »el mismo Malthus, tiene su fundamento en la naturaleza... »Esta virtud es el *único* medio de evitar los *vicios* y la *desgracia*

»que el principio de la poblacion lleva de suyo (*a*).» Nótese aquí bien cómo este *correctivo*, ignorado en las primeras épocas del mundo, es decir, cuando la propagacion no podia ser *excesiva*, fué reservado por la Sabiduría Infinita para los siglos en que el exceso habia de ser posible y pernicioso: *ubi venit plenitudo temporum*.

1124. Á este correctivo tan eficaz, y sin embargo tan suave, añadid ahora aquellos medios encaminados á garantizar la libertad doméstica de los contrayentes, protegiéndoles contra el irracional disenso de los padres, cuando ocurriere, y contra el recelo de no tener con qué mantenerse; haced esto por medio del más exquisito celo de la prosperidad y bienestar público, y dejad luego el poblar la tierra á cargo de aquella Providencia contra la cual nada se opone sino la protervia humana, y de aquellas leyes de razon y de instinto con que la misma Providencia rige y gobierna al mundo. Estas leyes, que *per se* producirian un aumento indefinido de poblacion, llevan en sí mismas, y señalado por la Providencia misma, un límite que consiste en la limitacion misma de las fuerzas productivas, límite más insuperable todavia que la arena en que se rompen las olas del mar. Y ciertamente, como ya Say lo ha notado muy bien, siendo imposible que el hombre se mantenga sin el necesario sustento, claro está que límites de la poblacion han de ser los que la produccion tenga. De lo cual se desprende que la acertada distribucion de la riqueza social (asunto que trataremos en su lugar propio, §. 1551), es el gran medio *natural* de poblacion que la sociedad tiene en su mano; medio que de todos modos debe emplear para proporcionar á sus individuos la mayor felicidad temporal posible (724), y aun prescindiendo del propósito de aumentar la poblacion.

1125. Paréceme con esto haber dado solucion á los dos primeros problemas que hemos propuesto sobre el deber político

---

(*a*) *Essai* etc, t. 3 p. 23.

de perfeccionar la sociedad aumentando el número de sus individuos (1111). Tenemos, pues, en resúmen, que el poder político carece de todo derecho para ejercer violencia alguna en materia de matrimonios, y que sólo le es lícito intervenir en este asunto para impedir desórdenes. Esle ademas, no sólo lícito sino obligatorio, favorecer indirectamente el aumento de poblacion hasta el límite en que verdaderamente sea un bien proporcionado al cuerpo social. Pero los verdaderos medios adecuados á este fin son; 1.° una *verdadera* libertad de las sociedades domésticas; 2.° el mayor posible aumento del bienestar social; 3.° el gran correctivo puesto por la religion católica.

§ II. DE LA EMIGRACION.

SUMARIO.

1126. *Antigua doctrina.*—1127. *Deberes de los súbditos segun nuestra teoría.*—1128. *Derecho de la autoridad.*—1129. *Derechos y deberes en el caso contrario.* Colonias.

1126. Visto ya cuál sea el deber de la sociedad en lo relativo al aumento de *poblacion*, digamos ahora cuatro palabras sobre el modo de defenderla contra la *emigracion*. La cuestion es, como se ve, muy diversa, á saber: —*¿Es lícita á los súbditos la emigracion? ¿es lícito á los gobiernos el ordenarla ó el prohibirla?* La solucion de estos problemas depende en gran parte de las doctrinas fundamentales que se profese acerca del orígen de la sociedad: Grocio, y con él sus comentadores ó discípulos Barbeyrac, Burlamacchi, etc., acuden sobre esto á la teoría del *pacto social*. De esta dichosa teoría saca Grocio una doctrina muy curiosa al decir que es ilícito, *ex necessitate finis*, emigrar por junto (*gregatim*), *nam si id liceat, societas subsistere non possit* (*a*); segun esta razon de Grocio para declarar ilícita la emi-

(*a*) *Jus. B. et P.* L. 2, c. 5, § 24..

gracion, parece que el autor tiene á la sociedad como fin del hombre; lo cual es falso, pues lo verdadero acerca de este punto es que la sociedad tiene como fin la temporal felicidad del hombre (726). Habrian sido menester razones de mayor peso para declarar ilícita la emigracion, pues el decir á un pueblo que se muere de hambre: *no te muevas, porque de lo contrario, esa sociedad donde no puedes vivir, se va á disolver*, no me parece argumento de gran fuerza para disuadirle.

1127. Dejándonos, pues, de perder tiempo en refutarle, nos limitaremos á sacar las consecuencias de nuestros principios aplicados á la materia presente. Si el permanecer en la sociedad es realmente para el súbdito un *deber*, este deber no puede derivarse sino de la fuerza del *principio asociante* (598); y siendo esto así, la solucion del problema no puede darse en el órden meramente abstracto, sino que hay que buscarla en el hecho concreto de donde emane la obligacion. Dado que este hecho haya impuesto á las sociedades particulares (*consorcios*), la obligacion de permanecer, ilícito les será el emigrar *por junto*; pero si sólo á los individuos se impuso esa obligacion, ilícito les será el emigrar *á la desbandada* (697); pero en uno y otro caso la ilicitud procederá, no del temor de que la sociedad se disuelva, sino del vínculo de naturaleza, de obligacion ó de pacto en cuya virtud se haya fundado la tal sociedad.

1128. A este *deber* de los súbditos, claro está que corresponde un derecho de la autoridad pública, la cual por tanto podrá con justicia prohibir la emigracion, ora á los individuos, ora á las familias, ora á otros cualesquiera consorcios, segun y conforme los diversos derechos y los diversos hechos en cuya virtud se hayan sometido á la misma autoridad, y segun tambien el recto uso que ella haga de su poder para hacer felices á sus súbditos (624, 2.°); en una sociedad próspera es casi imposible que asalte á muchos la gana de cosa que suele mirarse como un terrible castigo, cual es el *destierro*; pero si tal sucediese, léjos de ser un mal, seria un bien, pues disminuiria la po-

blacion que con la prosperidad pública tiende de suyo á hacerse excesiva (1118), y apartaria de la sociedad á descontentos que podrian perturbarla; pero aun cuando no se siguiesen tales ventajas, de todos modos, como quiera que el escoger morada es un derecho del órden individual, claro está que un individuo no ligado á la sociedad por algun *hecho especial*, tiene derecho á separarse de ella cuando así lo quisiere.

1129. Con estos mismos principios puede resolverse el problema opuesto al anterior, á saber: si es lícito á la autoridad trasladar el domicilio de los súbditos (no siendo por supuesto en calidad de *pena*), ora, por ejemplo, enviándolos á colonizar en lejanas tierras, ora mudando las poblaciones de un lugar á otro? Respondo á esto que, ó se trata de un bien comun, y *tal* que no pueda obtenerse sin daño de los particulares, y que realmente sea una compensacion de este daño, ó no sucede así: en el primer caso, es preciso que el daño se reparta á proporcion sobre todos, y especialmente que recaiga sobre los mayores partícipes del dicho bien comun; en el segundo caso, es decir, cuando el bien comun no exija el sacrificio de los particulares, ó no lo compense debidamente, entónces, conforme á la ley de colision de los derechos, la sociedad no puede sin tiranía forzar á sus individuos á escoger residencia.

Y por cierto que de estos principios se pudiera hacer aplicaciones curiosas y útiles á tantas *emigraciones* é *inmigraciones* como la historia consigna, (por ejemplo, la de los israelitas en Egipto, ó la de los godos en el Occidente de Europa, etc.); pero el extenderse sobre este punto seria prolijo, y hoy de escaso provecho como enseñanza. Más importante será echar una ojeada sobre las colonias modernas, y examinar sus relaciones con la madre patria.

¿Qué cosa son las colonias modernas? Pues son fragmentos de sociedades europeas, que se alejan de la metrópoli *con ayuda y bajo el amparo de la autoridad* para establecerse en tierras que se *supone* carecer de dueño (pues no entramos á examinar la

verdad de esta suposicion). La colonia es, pues, respecto de la metrópoli un *consorcio*; y por consiguiente, miéntras la metrópoli quiera y pueda conservarla, debe mirarla como lo que realmente es, á saber, como *parte*, no como *sierva* de la sociedad pública: los derechos de los colonos son, por consecuencia, *abstractamente* hablando, iguales á los de todos los demas ciudadanos, por más que *concretamente* deban modificarse, como los de estos ciudadanos mismos, y medirse conforme al *hecho*: de manera, por ejemplo, que si la colonia exige dispendios y defensa, los colonos, para compensar equitativamente los sacrificios de la metrópoli, respecto de la cual la colonia es un *consorcio*, deben contribuir con dinero y con hombres.

Pero ¿les será lícito separarse de la metrópoli ó *emanciparse*, como ahora se dice? Segun y conforme. El *hecho* primitivo generador de estas colonias, no produce su asociacion con la metrópoli por convencion *voluntaria*, sino que ellas *nacen asociadas*, del propio modo que el individuo niño nace asociado á su familia (602); en consecuencia, *per se* el hecho *asociante* no les da derecho á romper arbitrariamente los vínculos que las unen á la metrópoli. Pero pueden ocurrir circunstancias capaces de alterar la fuerza de esos vínculos, á saber: 1.° La destruccion *política* de la metrópoli, es decir, una catástrofe por la cual deje de ser un *Estado* con existencia política propia (501), haria cesar las relaciones de la colonia con ella, porque entónces habria cesado el *término* de estas relaciones mismas (206). 2.° La imposibilidad moral en que la metrópoli se hallase de mantenerse en estas relaciones con su colonia, podria tambien hacer lícita la separacion; y por esta causa cabalmente las provincias occidentales se fueron separando del imperio bizantino cuando quedó reducido á no poder ya ni aun defenderse á sí propio, mucho ménos sus provincias remotas (LXVII, LXXIV). 3.° Lo mismo sucederia cuando quiera que ocurriesen con idénticas condiciones las causas que en otro parage (1025 y sig.) hemos asignado á la reaccion popular. 4.° ¿Pero no cabe decir que, aun sin estas circunstancias,

puede una colonia adulta emanciparse cuando ya se baste á sí propia, á la manera que el niño en llegando á la edad viril se emancipa naturalmente de la autoridad paterna?—Respondo que no; y esto porque hay gran diferencia entre el hijo y la colonia: el hijo, como individuo que es limitado en su unidad física, no crece sino multiplicándose, y por consiguiente, multiplicando familias: de aquí que su derecho á emanciparse le proviene principalmente, no de que se baste á sí propio, sino de hallarse destinado por la naturaleza para propagarse y para separarse del hogar paterno. Pero la sociedad, pudiendo, como persona moral que es, no sólo crecer en número y extenderse en distancia sin perder por eso su unidad ni salir de su territorio, sino lo que es más, hallándose *per se* destinada á formar de todos los hombres una sola familia (LIX-340), puede sin duda dividirse en virtud de *hechos accidentales*, pero *por naturaleza* se halla destinada á constituir unidad universal. Esto no obstante, como quiera que la perfeccion progresiva debe ser *proporcional* (458), resulta que miéntras la sociedad no llega á su apogeo en el perfeccionar sus *medios*, las colonias se separarán de *hecho*, por más que no puedan separarse *de derecho*; y lo que *debe* hacer la autoridad social, cuando vea *necesaria* esta separacion, es realizarla por sí misma, como así lo hicieron (no decimos si útilmente ó no, por no ser de nuestro propósito) ciertos emperadores cuando se hubo extendido desmesuradamente el imperio romano (*a*).

Y baste lo dicho para bosquejar los principios acerca de tan vasta materia.

(*a*) Sobre este punto puede verse á Say (*Econ. pol.*, t. I, p. 365), y á Bentham (t. II, p. 220 y sig.), donde intentan probar que la emancipacion es una providencia económica para la metrópoli.

§. III. DEL ORGANISMO DE LA POBLACION.

SUMARIO.

1130.—*Organismo, y de sus partes,*—1131. *á saber*: Cabeza, ministros, pueblo.—1132.-1.º *Deber relativo al sér físico del cabeza,*—1133. *regencia,*—1134. *educacion.*—1135 *Garantías de probidad en el* soberano, la religion.—1136. *Influencia de los medios orgánicos,*—1137.-2.º *y de los gobernantes delegados*, *ó séase* ministros.—1138. *El soberano está obligado á asegurarse de la probidad y capacidad de ellos.*—1139. *Esto se entiende de los empleos políticos,*—1140. *y debe hacerse con medios convenientes.*—1141. *De la comunidad de los empleos.*—1142. *Leyes fundamentales de educacion política.*—1143. *Del estipendio de los empleados,*—1144. *que unas veces es mero* sustentamiento, *y otros es* recompensa *y* premio.—1145. *Leyes morales sobre este punto*: *que el estipendio sea proporcionado*: 1.º *al sujeto*, 2.º *á sus perjuicios*, 3.º *á su capacidad*, 4.º *á su asiduidad*, 5.º *á la necesidad social.*—1146. *Economía en el número de empleos y de empleados.*—1147. *Principios de buena organizacion.*—1148 *Utilidad de la armonía*, *ó séase* sinergia *social.*—1149. *Epílogo.*

1130. Dos especies de órganos distinguen los filósofos en el cuerpo humano, á saber: unos que se mueven á impulso de la libre voluntad, otros que se mueven por mero natural impulso. Pues así tambien en el cuerpo social vemos un organismo de quien la autoridad se sirve para ejecutar su voluntad, y otro que sirve de materia al ejercicio de su alto cargo: en otros términos, vemos una organizacion de gobernantes y otra de gobernados. Hay sin embargo una diferencia notable entre los órganos del cuerpo físico y los del moral, y consiste en que el *sér* de los primeros depende absolutamente de la naturaleza sin que el viviente pueda hacerlos á su albedrío, miéntras que el cuerpo moral, como derivado que es de un hecho humano (597), puede en gran parte ser conforme ó disconforme á la naturaleza de sus funciones propias por obra de la humana voluntad.

1131. Menester es por tanto investigar las leyes del social organismo y de la suprema autoridad que ha de constituirle, examinando no sólo sus varias partes, sino el total conjunto que las haga propias para cumplir el cargo á las mismas encomen-

dado. Pues bien, estas partes son esencialmente tres, á saber: una, que es principio de la unidad del movimiento; otra, que es órgano del movimiento; otra, que es el cuerpo movido: en otros términos, *soberano*, *ministro* y *pueblo*. Tales son las tres partes orgánicas de la sociedad que deben ser rectamente constituidas y conservadas por la autoridad social.

En lo que al *pueblo* toca, poco nos resta decir, pues encaminándose todo el derecho *cívico*, ya por nosotros expuesto, á hacerle feliz, supónele unido al gobernante con vínculos suavísimos de amor patrio, en posesion de aquel organismo de consorcios varios á que la naturaleza le agrega, y provisto de los medios necesarios para llenar rectamente las múltiples funciones en que espontáneamente se subdivide (728-748). Por consiguiente, los deberes de la autoridad respecto del *pueblo* quedan ya indicados por nosotros, y aquí hablaremos sólo de los relativos á la formacion de la sociedad gobernante considerada en su cabeza y en sus miembros.

1132. Quien dice *formar un soberano*, dice darle y conservarle el sér físico, educarlo para que sea moralmente probo, y asegurarle el ejercicio práctico de esta su probidad. Primeramente, en cuanto al sér físico del soberano, puede recibirle ó de nacimiento ó por eleccion, segun el Estado sea hereditario ó electivo; de aquí que el poder constituyente deba determinar las normas de sucesion ó de eleccion que más convengan al bien público (999). En segundo lugar, la incolumidad del soberano es un bien para la sociedad, y por consiguiente, deber será del soberano mismo, como lo es individualmente de todo hombre, el mirar por su propia conservacion (392). De aquí que si bien es laudable en el soberano la virtud de la clemencia, no cabe duda en que el dejar por lo comun impunes los atentados contra su vida ó sus derechos seria vituperable y criminal porque pondria en continuo riesgo la paz pública (791-808 y sig.) Y esto lo mismo puede aplicarse á la poliarquía que á la monarquía, si bien con la diferencia de que en esta la muerte del individuo es

tambien muerte del soberano, miéntras que en aquella, como quiera que el soberano sea un sér moral, puede no perecer aunque perezcan los individuos: la vida del monarca es vida física, miéntras que la de la poliarquía es vida moral. De aquí que todo atentado contra la persona del monarca es atentado contra la existencia social, miéntras que el atentado contra los poliarcas puede herir al individuo sin que por eso mire á destruir la sociedad. De aquí igualmente que la vida del monarca exija de suyo mayor custodia, como quiera que en él ven los trastornadores el freno de sus intentos, y por eso contra él principalmente asestan sus tiros.

1133. Pero custódiese cuanto se quiera al monarca, no se le eximirá de estar sujeto á la muerte, ni se evitará por consiguiente que la monarquía esté sujeta á *interregnos*. De aquí las leyes sobre *regencias y minorías*, cuyo objeto no es otro sino determinar las normas con que el poder soberano tenga perpétuamente un órgano, el ménos inadecuado posible, para el caso de que muera el individuo posesor. La organizacion de *regencias y minorías* es uno de los puntos más árduos en las constituciones monárquicas, como quiera que ha de enderezarse, no sólo á evitar toda perturbacion del reposo público, sino á colocar al regio pupilo en situacion de que, por una parte, no ejerza poder alguno, y por otra, no pierda tampoco ninguno de sus derechos: trátase de darle una educacion que le haga hábil para el mando, asegurándole entretanto la plenitud de sus derechos contra los atentados, no sólo de los malévolos, sino tambien de sus mismos educadores y tutores. Todo esto tiene su aplicacion, no sólo al rey niño, sino tambien al incapacitado por enfermedad ó decrepitud (1043).

1134. Pero no basta con asegurar la existencia de un *hombre-soberano*, sino ademas hay que dotarle de las cualidades necesarias. Con este fin, en los Estados hereditarios, el instinto y el deber paternal inspiran naturalmente al soberano el deseo y duplican el poder de hacer á su hijo digno del trono. Hé aquí

cómo en los dichos Estados hereditarios puede lograrse que lo que falte al príncipe heredero de aquellas dotes de ingenio ó de carácter que no pueden trasmitirse por ordinaria ley de sucesion, sea suplido por una educacion esmerada, por una práctica temprana en la gestion de los negocios políticos, y por un afecto á los pueblos como á familia propia. Por el contrario, en los Estados electivos es menester que el acierto en la eleccion, la aptitud probada y las condiciones todas de la persona *elegible* suplan á la imposibilidad de formar con educacion oportuna la persona del soberano, como ya lo hemos indicado en otra parte (999).

1135. Es menester, por último, una buena constitucion política adecuada para poner al *hombre-soberano* en estado de que no sólo adquiera virtudes de tal, sino de que persevere en ellas y las practique. Con este fin cabe adoptar dos especies de medios (732); unos que dirijan al *hombre moral*, otros que muevan al *hombre sensitivo*. El gran motor del hombre moral, para el soberano mucho más que para otro cualquier individuo, es la *religion*, pues con ella y por ella verá siempre delante de sí como juez vigilante é inexorable, no sólo de sus obras sino de sus pensamientos á Dios justiciero, y así será moralmente (*a*), y por lo mismo suavemente, enfrenado un poder ante el cual todo se pliega (1030). Pero como quiera que la religion *natural*, oscurísima de suyo y demasiado inconsistente para la flaca naturaleza del mortal corrompido, muy poco podria en un hombre que embriagado con su misma grandeza apénas recordaria desde la altura del trono la profundidad del sepulcro, la Divina Misericordia ha provisto iluminando con la certeza de la fe las oscuridades y vacilaciones de la naturaleza, y añadiendo á las voces meramente interiores de una conciencia que puede pervertirse ó

(*a*) «Un príncipe que ama y teme á su religion (dice Montesquieu) es un leon que cede á la mano que le acaricia ó á la voz que le amedrenta; el que la teme y no la ama, es como bestia fiera que muerde la cadena que le impide lanzarse sobre el pasagero; el que carece de toda religion, es la fiera que no se siente libre sino cuando devora.»

enmudecer, la enseñanza y eficaz aplicacion de estos dogmas sociales por magisterio y autoridad de una sociedad espiritual externa, bajo la cual los soberanos mismos ponen sus conciencias cuando abrazan la religion cristiana. Hermanados en esa sociedad con sus súbditos, informados de la misma fe, ligados por unos mismos mandamientos, los príncipes son llamados, como todos los demas, á la profesion de aquel culto que recuerda al hombre su nada, y al tribunal aquel en donde tienen que ser acusadores y vengadores de sí mismos (CIX), y á las predicaciones con que les habla tanto más libre cuanto es más universal la doctrina de Jesucristo. Sin duda que no por sólo esto un soberano católico será impecable, como no lo es quizás tampoco el menor de sus súbditos; pero ¿quién duda de que si algun freno puede sujetar á un poder á quien nada resiste, en esa sociedad, y *sólo* en ella puede hallarse? Dígalo sino la historia de tantos pueblos en quienes la religion católica, profesada como *ley del Estado* (885), ha constituido un principio firme de perpétua educacion moral para los príncipes mismos, engendrando épocas de humanidad y de paz, desconocidas de las antiguas repúblicas, y juntando en uno la benevolencia de los soberanos para con los pueblos y el amor de los pueblos á sus soberanos (1242).

1136. Pero cuando estos afectos de piedad, de fe, de amor se menoscaban, ora en el príncipe, ora en la sociedad, ya porque el primero no los practica, ya porque la segunda llega á punto de no creerlos ni aun posibles; entónces sucede que, surgiendo desconfianza recíproca, se buscan otros medios para asegurar la *probidad personal* de los gobernantes, al ménos contra los extravíos más patentes. Tal ha sido, en los pueblos católicos, el orígen de la influencia religiosa, y sobre todo de la pontificia (LXXIII), en el órden político; y ese mismo ha sido, en pueblos no católicos, el orígen de tantas formas constitucionales como ya en otra parte hemos indicado (LXXVII), y del poder *federal* (LXIX). Hé aquí últimamente por qué muchos soberanos, aun de los totalmente absolutos, han establecido por sí mismos

ciertas *formalidades* para dar validez á sus propios mandatos, encomendándolos á la custodia de ciertas corporaciones morales, todo ello con el fin de precaverse á sí mismos contra los excesos á que pudiera llevarlos el error ó la pasion (1068 etc.)

Sobre cuáles de estos medios sean los más oportunos, problema es que toca resolver al político práctico, no al filósofo moral: baste para nuestro propósito consignar: 1.° que el establecer esos medios, así como es *deber*, es tambien *derecho* del ordenador *supremo* de una sociedad, y que nadie tiene derecho á prescribirle las normas con que ha de hacerlo: 2.° que no á todos los Estados convienen unos mismos medios (458 etc.): 3.° que acerca de este punto, la diferencia entre los gobiernos templados y los absolutos consiste, no en tener tales ó cuales límites, sino en tenerlos impuestos por derecho de otro, ó por propio querer y deber.

1137. Dejamos dicho que se debe formar y conservar la persona soberana. Pero hay, ademas de ella, otras muchas á quienes está encomendada la gestion pública de la sociedad, y que constituyen en la sociedad misma una clase activa, denominada *sociedad gobernante*, á saber: *ministros*, *empleados etc.* Compónese esta clase de todos aquellos individuos á quienes el soberano comunica alguna parte de la autoridad *cívica*: es por consiguiente una clase esencialmente distinta *per se*, es decir, por la naturaleza de sus funciones, tanto de la clase de los individuos revestidos de autoridad *política* en la poliarquía (524 y sig.) como de la coleccion de todas las autoridades *hipotáticas* secundarias que se halla en toda sociedad, como en otra parte lo hemos demostrado (692). Los superiores puramente *hipotáticos* poseen su autoridad como propia, y en su esfera plenamente libre al *recto* gobierno (709); los individuos investidos de autoridad *política* contribuyen á *ordenar* la sociedad con el fin de hacerla apta para gobernar *cívicamente*, es decir, para hacer felices á sus miembros (736 etc.); pero la clase de los empleados tiene por objeto el difundir en la multitud la influencia de la au-

toridad *una*, que al trasfundirse en ellos se hace múltiple (á la manera que los músculos voluntarios difunden en toda la materia organizada los impulsos de la voluntad, que es simple y una) y por consiguiente no tiene sino una autoridad *delegada*, dependiente en absoluto de la soberana voluntad, que en ellos obra (697 y sig.).

1138. Por aquí se caerá en la cuenta de lo extrictamente *obligado* que está el supremo gobernante á formar ó escoger con tino los gobernantes secundarios, como tambien á emplear todo medio para que no sólo por exterior estímulo, sino por interna probidad hagan bien lo que hacer se les encarga. Deber es este que no ya todo soberano, sino todo hombre, lee claramente en su propia conciencia; pero en su cumplimiento puédese tropezar con varias dificultades cuya disquisicion aprovechará grandemente para ampliar y rectificar las nociones de moral política.

1139. Y en primer lugar:—¿Es cierto que la eleccion de empleados sea cosa dependiente en absoluto del arbitrio del soberano?—Distingamos. En la nocion de *soberano*, hay contenidas dos ideas, á saber, la de *hombre*, y la de *autoridad* (499). ¿Quién duda que la eleccion de empleados depende absolutamente de la autoridad, pues que nadie puede ser empleado sin participar de la autoridad? La palabra misma *empleados* es equívoca, pues se designa con ella no sólo á los que desempeñan funciones públicas, sino á los que ejercen oficio en el palacio de los príncipes; y sin embargo entre unos y otros hay la diferencia de que estos últimos pertenecen al príncipe en cuanto es *hombre*, y aquellos otros le pertenecen en cuanto es *soberano*. Por consiguiente, doble tiene que ser la respuesta á la preinserta cuestion: el hombre, ó mejor dicho, el príncipe, en su calidad de *soberano*, es la *autoridad* concreta (466): la *autoridad* es derecho de ordenar *para bien comun* (426); luego los empleos que el príncipe confiera en calidad de soberano, debe conferirlos segun y conforme las exigencias del bien comun (357), y por consiguiente no es en esta materia árbitro por voluntad, sino juez por

entendimiento. Pero ademas el príncipe, en su calidad de *hombre*, necesita del servicio de otros *para su propio bien* (637); luego en los empleos que con este objeto particular confiera, obra como *dueño*, y por consiguiente es árbitro de escoger como mejor le parezca sus servidores, salvo por supuesto el caso en que se halle ligado, como lo pudiera cualquier otro hombre, por promesa, por gratitud ú otro vínculo cualquiera de la misma especie.

1140. Si el soberano ha de elegir á los empleados, ¿no tendrá derecho por eso mismo á exigir en ellos ciertas condiciones?—Hé aquí otra pregunta cuya respuesta parece de suyo muy óbvia, pues ¿cuál es el empleo que no exija cierta y determinada aptitud? Pero sucede que este punto de suyo tan claro se ha hecho turbio más de una vez á causa de ciertas prescripciones que en épocas de opresion se establecen contra determinadas clases de súbditos, como por ejemplo, no admitir á los empleos sino á quien se ligue con ciertos juramentos que nada tienen que ver con el bien público, ó á quien profese ciertas doctrinas no legitimadas por declaracion de autoridad competente, ó á quien no haya sido educado en tales ó cuales establecimientos, aunque por otra parte nada pueda sospecharse contra su probidad etc. ¿Inferiremos de aquí que el exigir condiciones al empleado sea siempre una vejacion? No por cierto: en los casos que acabamos de citar como ejemplo, y en todos los demas análogos, vese bien que el mal está, no en exigir á los empleados garantías de aptitud y probidad, sino en exigirles pruebas ó inútiles, ó no necesarias, ó injustas quizás en sí mismas. Toda traba inútil ó no necesaria, aunque otro vicio no tenga, es un mal para la sociedad (851); mal por supuesto harto más grave si la traba es positivamente injusta porque viole otros derechos más sagrados, como sucedería cabalmente en el caso de los ejemplos preinsertos, exigiendo forzosamente un modo de educacion que quite á los padres no delincuentes el derecho sobre sus hijos (materia que ya trataremos); ó exigiendo un asenso á

doctrinas no infalibles que pongan á un miembro de la sociedad en el trance, ó de faltar á su conciencia, ó de perder aquellos honores ó emolumentos á que por justicia distributiva debiera ser admitido. Esto es lo que, para hombres honrados, da carácter de *vejaciones* á ciertas *vanas* pruebas de méritos; pero no las pruebas verdaderamente *demostrativas*, pues estas son, no ya toleradas sino aplaudidas por todo corazon recto.

1141. Otra cuestion surge aquí, á saber:—Debiendo distribuirse los empleos segun los méritos personales ¿no será en sí mismo absolutamente vituperable el asignar ciertos empleos á ciertas clases ó familias determinadas, como se solia hacer en otros siglos (CXII)?—Respondemos que no. Cuanto llevamos dicho sobre la eleccion de empleados, deja intacta la cuestion acerca de las *castas* y de los *juros de heredad*, pues esta es cuestion que incumbe resolver no á la política práctica, sino á la moral. Los que, fundándose en la igualdad civil y natural, declaman contra los privilegios y empleos hereditarios, para demostrar que *todos* deben poder aspirar á los empleos, suelen confundir la cuestion abstracta con la concreta, la premisa mayor con la menor. ¿Quién dudará que para los empleos debe escogerse á los individuos más aptos? Esto es claro de por sí, y no ha menester de demostraciones. Pero puede haber quien opine que, *generalmente hablando*, los individuos aptos para ciertos empleos deben pertenecer á cierta condicion social; que sin cierta y determinada educacion no pueden tener esa aptitud; que esta educacion no puede dárseles sin tener seguridad de lo futuro y experiencia de lo pasado; que la *elegibilidad* ilimitada es orígen de intrigas y discordias, etc. Pues digo ahora que quien todo esto opinase, podria muy bien negar la menor concediendo la mayor: podria muy bien aceptar el principio de que *á los empleos deben ser llamados los sujetos más dignos*, y sostener al mismo tiempo que cabalmente el sistema de *castas* y *heredamientos* es el más justo, por ser el que mejor suministra sujetos dignos. Análoga disidencia surge tambien, y apoyada por cada parte con análo-

logas razones, acerca de la conveniencia del exámen prévio.—«Sujetad á exámen, dicen algunos, á los aspirantes, y así lograreis hallar á los más dignos, ora para una cátedra, ora para una dignidad.»—«Pues cabalmente, responden los otros, para tener á los más dignos, no hay mayor obstáculo que el exámen; porque es muy difícil que hombres ya acreditados quieran arriesgar en esa prueba su reputacion, ó que no se crean rebajados con sujetarse á ella.»—Nosotros dejamos esta cuestion para que la resuelva la política práctica, y concluimos de lo hasta aquí expuesto que el ordenador político debe procurar cuanto le sea posible formar y conservar personas gobernantes de aptitud y probidad suficientes para que su operacion social sea encaminada por *principio interno* al bien comun, es decir, que aspiren siempre á lograr este fin con eficacia directa, con inteligencia y voluntad (*a*).

1142. Y como quiera que 1.° dos sean en el hombre los principios internos, á saber, *sensibilidad* y *razon*, así será optima organizacion de gobierno aquella en que el hombre sea concordemente movido por esos dos impulsos (752 etc.): 2.° dado un pueblo sano en su mayoría, y en el cual por consiguiente predomine la razon, el gobierno de este tal pueblo deberá fundarse *principalmente* (no digo *únicamente*) en el derecho y el deber: 3.° pero si se trata de un pueblo generalmente corrompido en el cual predomine la *sensibilidad*, el organismo político de este pueblo debe basarse *principalmente* en el interes personal, que es el primer motor de la sensibilidad.

Pero, nótese bien, este último principio de movimiento social, basado en el *interes*, ó séase en el órden *sensible*, es des-

---

(*a*) Contra las declamaciones que sobre este punto acumula Romagnosi (*Istitut. polit. di civ. fit.*, lib. IV, c. 5, y lib. V, c. 2), ya habia respondido anticipadamente Aristóteles en su *Política* (lib. III, c. 2), demostrando ámpliamente la imposibilidad de que todos sean igualmente *ciudadanos*, es decir, *partícipes del gobierno*.

órden cuando se sobrepone al órden racional (156 etc.); y por consiguiente el ordenador político debe emplear ese medio con el tino suficiente para ir despertando poco á poco en la sociedad aquellos sentimientos de probidad exactísima (889) que la hagan más accesible cada vez al impulso moral, y por consiguiente capaz de recibir leyes más *humanas* y ménos *animalescas* (LXXXV). Y dicho se está que, siendo varia como lo es la influencia de la razon en las pasiones (173, 1082 y sig.), varios han de ser proporcionalmente los grados de esa moral sensibilidad: en pueblos rudos é inhumanos, donde el apetito es predominante, el avenirlos á obrar primero por *interes* y luego por *honor*, será encaminarlos á la civilizacion: si á las ideas de honor se juntan las de *justicia natural*, la operacion social de esos pueblos será más perfectamente humana; y por último, habrá llegado al colmo de la perfeccion cuando quiera que la razon de los más, prescindiendo de lo *útil*, mire á lo *honesto*, que es el natural objeto de la tendencia racional. Esta deberia ser la perfeccion de aquellos para quienes fué por su legislador ordenada, y que habia de consistir en que diesen todo lo suyo y despreciasen toda honra terrena si querian tener empleos en su reino: libres así, por voluntaria eleccion, de todo atractivo de *utilidad*, deberian dar al organismo político de su universal sociedad el grado máximo de social perfeccion.

1143. Pero esta perfeccion de afectos ¿eximiria á los gobernantes de la necesidad de sustentar el cuerpo? No seguramente. ¿Sería eficaz al ménos para que el sujeto aplicado al gobierno pudiera simultáneamente atender al cultivo de la tierra ó al tráfico de mercancías? Tampoco. Luego la sociedad á quien este sujeto consagra su tiempo y sus fatigas, está obligada á mantenerle. Y si ademas del tiempo y del trabajo, tiene que gastar dinero y perjudicarse en sus intereses, la sociedad está igualmente obligada á resarcirle.

1144. Este es cabalmente el orígen del *estipendio*, como tambien de los varios grados y formas en que suele darse. El

estipendio no es, como piensa Bentham (*a*), *la recompensa de la aceptacion* de un cargo, pues esta aceptacion no se realiza más que una vez, miéntras que el estipendio es constante, y ademas sabido es que los empleos por lo comun son pretendidos por los que los tienen, y ¿quién ha visto pagar á un pretendiente porque acepte aquello mismo que ha solicitado? El estipendio no es sino un *medio* que la sociedad suministra al empleado para que se sostenga decentemente miéntras ocupa sus facultades en servicio del público; y es ademas una *compensacion*, ó séase *restitucion*, si por añadidura al empleado le resulta algun perjuicio temporal de esto. Por último, cuando el estipendio fuese plenamente proporcionado al trabajo, podria considerársele como *recompensa* del mérito.

1145. Fácil es ahora inferir las leyes morales del estipendio, á saber:

I. Es, en primer lugar, *cóngrua sustentacion*; y de aquí que deba bastar no sólo para sustento del empleado, sino de quien tenga derecho á vivir del trabajo del mismo: por consiguiente, menor es el sueldo debido á un empleo, por ejemplo, reservado para solteros que el debido al empleo que exija en su posesor la cualidad de casado; los que hayan de ser desempeñados por personas acomodadas deben estar remunerados con sueldos que les permitan vivir conforme á su clase y condicion, etc.

II. El estipendio es *compensacion*, y por consecuencia, debe proporcionarse al perjuicio que *naturalmente* se haya de seguir al empleado, ora en lo presente, ora en lo futuro, para sí ó para su familia. Por esto cabalmente los empleos que de suyo piden una gran capacidad deben estar mejor dotados, pues justo es suponer que con esa capacidad el empleado respectivo podria sin el empleo agenciarse recursos abundantes y vejez desahogada.

III. Estos *medios* de sustentacion y de compensacion tienen por objeto el contar para servicio del público con personas capa-

(*a*) *Oeuvres*, t. II, p. 171.

ces. Por consiguiente, son debidos á la *capacidad*, no á la *necesidad* de quien los haya de disfrutar. Con esto dejamos refutada la extraña teoría de los que consideran la distribucion de empleos públicos como una especie de limosna que deba darse al más necesitado. No: que en *igualdad de mérito* sea preferido un pobre á un rico, puede *tal vez* tolerarse (*tal vez* digo, porque es muy posible que la calidad misma de pobre disminuya la aptitud del sujeto para el empleo, y en este caso habrá desaparecido la dicha igualdad de mérito); pero que la *mera* necesidad se tenga por tasa para conferir, ó séase para *crear* empleos, equivale á dilapidar el Tesoro público y á robar á la sociedad, la cual, para socorrer á los menesterosos, debe adoptar medios de misericordia, no sacrificar con la multiplicacion de empleos y de empleados el servicio de la sociedad misma.

IV. Nada ganará la sociedad con tener empleados *capaces*, si ellos no cumplen con su empleo; por consecuencia, tanto más racionales serán las condiciones del estipendio cuánto mejor aseguren aquellas dos calidades. De aquí que pueda convenir el sujetar la percepcion del estipendio al cumplimiento de tales ó cuales condiciones, como por ejemplo, la asistencia al coro en los cabildos catedrales, y otras que se hallarán propuestas por Bentham (*a*).

V. Los estipendios han de salir del comun acerbo de la riqueza social: por consiguiente, deben proporcionarse al mérito de las funciones y á la necesidad de la sociedad. Pero nótese aquí que una cosa es asignar pingüe sueldo á un empleo poco útil, y otra cosa es asignar escaso trabajo á una compensacion debida por otros conceptos. Por ejemplo, si á un antiguo empleado que disfrute *jubilacion* en premio de sus servicios, se le impone el cargo de asistir á tal ó cual fiesta pública, en tal ó cual sitio, con tal ó cual traje, etc., claro está que su sueldo de *jubilado* no se le da entónces como compensacion de este cargo,

(*a*) En el pasage citado.

sino del peculio que por servir á la sociedad no ha podido agenciarse durante su juventud para su vejez: ese cargo entónces no es más que un postrer servicio que el pobre anciano hace como puede á la sociedad.

1146. Infiérese óbviamente de lo hasta aquí dicho que tanto más perfecto será el organismo de la sociedad gobernante cuanto más reducido sea el número, verdaderamente necesario, de empleos y de empleados. *Más perfecto* digo: 1.° porque la misma simplificacion de ese organismo hará más expedita su operacion y más fácil la investigacion y correccion de los abusos respectivos; 2.° porque el crear empleos no necesarios es acrecentar el trabajo infructífero, y mermar por consiguiente los productos sociales, como ya lo notó bien Say (*a*); 3.° porque el asignar estipendios inútiles es causar á la sociedad un perjuicio no exigido por el bien público, y por consiguiente ilícito, como lo demostraremos en breve; 4.° porque cuanto mayor número de ruedas idénticas se aplique á mover cierto peso, tanto mayor habrá de ser la suma de fuerzas *muertas* por colision; y esto es indicio de imperfeccion en un mecanismo, pues prueba que el maquinista no ha sabido poner únicamente las piezas necesarias, ni combinarlas de modo que todas resulten útiles.

1147. ¿Cómo lograr que esta combinacion sea perfecta? Problema es este de política aplicada, cuya solucion no me incumbe; diré únicamente que lo necesario aquí es hallar un sistema con el cual la voluntad soberana pueda descender lo más *directamente* posible al último de los empleados; y que esto depende principalmente de que haya *distribucion clara* de facultades ó *competencias* (1090), *subordinacion* exacta de los inferiores á los respectivos superiores, y por último un contraste de intereses dispuesto con tal arte que á los varios empleados y empleos los haga inspectores los unos de los otros.

1148. Sé perfectamente que esta *centralizacion* de poderes,

(a) T. I, p. 40.

este gobierno de empleados (*burocracia* como dicen hoy los franceses) tiene impugnadores, que no van fuera de razon; pero bien mirado, el mal no está aquí en la naturaleza misma de la institucion, pues todo el mundo la aprueba, por ejemplo, en su aplicacion al ejército, sino en los abusos introducidos acerca del particular: 1.° por el excesivo número de empleados, que aquellos impugnadores de este sistema creen superior á las necesidades de la sociedad (1146); 2.° porque al *centralizar* se ha conculcado más de una vez la primera ley del derecho hipotático (701), que es no destruir la unidad del *consorcio*: 3.° porque cabalmente la inmensa fuerza del poder *centralizado* se ha aplicado á exigir esas aboliciones tan poco conformes á justicia. Pero precisamente este abuso me parece á mí claro indicio de la bondad del sistema, considerado como medio de *eficacia* social; á la manera que el tajar de un golpe la cabeza de un esclavo inocente demuestra el buen temple de la cimitarra y la destreza de mano del turco mismo que así abusa de su cimitarra y de su destreza. El abuso, pues, no la forma de este organismo eficacísimo es lo que debe reprobarse, á ménos de querer que se tenga por un dechado de autoridad social el que sea débil, es decir, que el PODER sea un NO PODER (*a*).

1149. De lo hasta aquí expuesto aparece cómo el PODER CONSTITUYENTE deba establecer la fuerza social en lo que respecta á las *personas*; es decir, bajo cuáles principios deba: 1.° aumentar su número promoviendo el moderado acrecentamiento de la poblacion; 2.° organizar sus funciones formando miembros oportunos y repartiendo atinadamente entre ellos los varios empleos;

(*a*) El más sábio de los monarcas ha comparado la más perfecta sociedad que conocen los hombres á un ejército bien ordenado: *castrorum acies ordinata*, y en este órden cabalmente hace consistir su fuerza invencible: *terribilis ut* etc. Ni ¿qué seria la economía toda del animal sin un centro de accion sinérgica? En cuanto á los vicios propios de la *burocracia*, consúltese nuestro *Exámen crítico*, principalmente la parte 2, c. IV, §. 5, *el Estado*, y el c. VII sobre la *fuerza armada*.

3.° infundirles energía suficiente, estimulándolos con el bien honesto y con el interes. Esto es lo que nos habíamos propuesto explicar en el presente artículo (1106).

ARTÍCULO III.

De la riqueza social.

§. I. DEL TERRITORIO.

SUMARIO.

1150.—*Doble elemento de riqueza.*—1151. *Importancia de las leyes sobre propiedad.*—1152. *De la grande y de la pequeña propiedad.*—1153. *Medios: y aquí un bosquejo sobre la ley agraria.*—1154. *Division hipotática del territorio: sus dimensiones.*

1150. Tócanos ya bosquejar las leyes morales del poder ejecutivo en lo que respecta á las *cosas*, ó séase á la riqueza social, que consta de dos partes, á saber: *territorio*, y *rentas públicas*, uno y otras elemento de *eficacia* social (*a*).

1151. Poco tenemos que decir sobre la riqueza territorial de un gobierno, pues, como lo veremos en breve, la riqueza del gobierno consiste principalmente en los impuestos públicos. Pero como quiera que estos gravan á la riqueza particular, dicho se está que el aumento de la riqueza particular puede acrecentar mucho la pública. Y es así que la políti ca puede mediante leyes oportunas acerca de la propiedad territorial contribuir á este acrecentamiento de la riqueza privada; luego debe acerca de este punto investigar las leyes de órden teórico (746), con el fin de ajustar á ellas las leyes civiles, de manera que no conculquen la justicia.

(*a*) Véase el *Exámen crítico*, P. 2, cap. V, y sig.

Para comprender bien cómo estas leyes con tales condiciones pueden influir en el dicho aumento de la riqueza privada, basta tomar en cuenta que, segun los varios tiempos, costumbres, civilizacion etc., así tal ó cual modo de repartir la propiedad puede ser justo ó injusto, nocivo ó provechoso, posible ó imposible. El conocer cuál sea la reparticion que junte las dotes de posibilidad, justicia y utilidad, como tambien cuáles las leyes que con suavidad y equidad conduzcan á ese repartimiento, es incumbencia propia de la ciencia administrativa, ramo de la economía pública.

1152. Hoy dia corre muy acreditada la opinion de que las grandes propiedades son poco beneficiosas á la riqueza social, y esta opinion parece tan conforme á la *razon* como á los *hechos*. Los hechos nos muestran en efecto que por lo comun las grandes propiedades están punto ménos que abandonadas, y la razon nos dice que quien de pequeña tierra se promete todo su sustento, por fuerza ha de cultivarla bien, que á esto ha de aplicar capitales que de otro modo se disiparian en el lujo; que así cunde á muchos una holgada medianía, y por consiguiente se multiplican y perfeccionan las industrias útiles. Á estas y análogas razones de interes, la moral añade otras, y en primer lugar, la de que el repartimiento igual parece más conforme á naturaleza, que á todos nos ha dado necesidades casi iguales. Ademas la desigualdad sobre este punto fomenta no ménos los vicios propios del fausto que los de la miseria, miéntras que la medianía impide los unos y los otros. Esta nivelacion, se ha dicho, es un artificio de los déspotas, que impacientes de toda resistencia, han querido impedir con él la formacion de fortunas poderosas; pero contra esta objecion hay varias respuestas: 1.ª Que bien mirado, el SOBERANO está tan *obligado* como á ser justo, á ver de suprimir resistencias (1049); por consiguiente el arte de lograr esta supresion sin ofensa de la justicia no es despotismo sino prudencia de sabia política, con lo cual esta objecion viene á ser más bien una defensa del sistema contra el cual se la opo-

ne. 2.ª Por otra parte, consultando á la historia, se ve muy dudoso el que los *Comunes* hayan sido ménos formidables para los soberanos que los *Barones*. 3.ª Por último, si bien es cierto que la propiedad muy repartida es más conforme á los derechos naturales y á los intereses sociales, no es ménos cierto que el abuso que cabe hacer aun de las cosas más santas, no deberá respecto de esta impedir el órden natural.

Así discurren los defensores del fraccionamiento de la propiedad. Pero esta opinion que hasta ahora ha prevalecido, va de algun tiempo á esta parte perdiendo crédito, ora por experiencia del perjuicio que de ella parece haberse seguido á la sociedad, ora por su conexion con las doctrinas demagógicas y antinaturales. El excesivo fraccionamiento de la propiedad, se ha dicho últimamente, ofrece los mismos inconvenientes que las grandes propiedades, y es el de hacer imposibles no sólo las importantes explotaciones agrícolas, sino á veces hasta el ordinario cultivo: esto sin contar con que ademas disuelve los vínculos de la familia, rompiendo en ella la unidad tradicional que tan garantida estaba por los mayorazgos y tan poderosamente contribuia á la trasmision hereditaria de los sentimientos de rectitud, de órden y de honor (*a*). El territorio de Inglaterra, modelo de agricultura, pertenece casi entero á la aristocracia; miéntras que Francia, donde la propiedad se halla tan repartida, ha perdido todo organismo social, y ofrece campo perpétuo á todos los horrores de la anarquía (*b*).

Tales son las opuestas opiniones acerca de esta materia: quizás en ambas hay algo exacto, y algo que peca por exageracion. Á nosotros no incumbe el sentenciar respecto de ellas, pues en nuestra calidad de meros moralistas, bástanos exigir que, sea

(*a*) Puédese consultar las discusiones del parlamento ingles, y varios artículos del Sr. Coquille publicados en el *Univers* en Noviembre de 1854, donde se examinan los hechos respecto de las dos naciones.

(*b*) Notable ejemplo acerca de esta materia es el año sabatino instituido por Moises entre los hebreos.

cualquiera el sistema administrativo, mantenga inviolables siempre los derechos de la justicia.

1153. Pero ¿qué medios hay para alterar la constitucion de la propiedad sin ofensa de la justicia? Sobre este punto, los revolucionarios han proclamado siempre bajo distintas formas la *ley agraria*; ley por cierto tan *injusta* como *insubsistente*, lo primero porque no puede fundarse más que en el despojo de los ricos (*a*), y lo segundo porque al fin y al cabo, la desigualdad individual de los terratenientes producirá siempre, á despecho de ese despojo, una desigualdad respectiva en las propiedades. La tal ley agraria es, pues, un remedio tan opuesto á la naturaleza del hombre *moral* como á la del hombre *físico*.

Lo más acertado en este negocio seria quizás dejar libre á la naturaleza su espontáneo curso, limitándose á corregir tal ó cual exceso, como se hace respecto de tantas otras organizaciones (*b*); así se veria cómo de suyo la division de la propiedad no traspasaba aquellos límites fuera de los cuales se hace nociva. Por ejemplo, toda familia acomodada se dividirá su comun herencia, porque de otro modo le seria difícil la concordia, miéntras las familias pobres suplirán con la concordia lo que les falte de riqueza, y se

(*a*) Es inconcebible cómo un magistrado, aplicador de la justicia, ha podido decir que «convertidos insensiblemente el Clero, el Prínci»pe, las ciudades, los grandes y algunos ciudadanos distinguidos en »propietarios de toda la comarca..... en este caso seria forzoso distri»buir tierras á todas las familias que nada tienen.» (MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, l. 23, c. 27). ¿Cómo se ha de hacer esto, tratándose de un país en que *todo* el territorio esté en posesion de propietarios, sino despojándolos? La sana política no puede hacer en esto otra cosa sino investigar las causas de esa acumulacion insensible de propiedad y oponer remedio adecuado á lo que las mismas tengan de vicioso. Solo así será posible ir poco á poco, y en virtud del *natural* desenvolvimiento de los derechos, restableciendo el equilibrio sin ofensa de la justicia (939).

(*b*) Puede verse sobre esto los opúsculos políticos del profesor Orioli, y lo que con alguna extension hemos expuesto nosotros en el EXÁMEN CRÍTICO, p. 1, c. X, §. 1, *Demolicion*, y en la p. 2, c. II, §. 2, *Abolicion del organismo natural*, y en el c. IV, §. 2.

guardarán de arruinarse con una division inoportuna de su propiedad, pues siempre la necesidad comun ha sido uno de los principios de asociacion voluntaria (621).

Parece, pues, muy probable que acerca de este punto el expedito movimiento de la propiedad sea tan conforme al intento de la naturaleza como al bien de la sociedad. Lo cual ciertamente no impide que en tales ó cuales formas de gobierno político se modifique esa regla general, como ya lo hemos dicho en otra parte (784), y que tratándose de primogénitos, pueda concedérseles alguna preeminencia en el derecho hereditario, asunto que ya trataremos en el libro VII.

1154. Lo dicho hasta aquí respecto del territorio, considerado como materia de cultivo, puede aplicarse en gran parte á la division *civil* de las sociedades hipotáticas (696), y aun cabe preguntar si (salva siempre por supuesto la justicia) son más convenientes á la riqueza y seguridad públicas las grandes circunscripciones territoriales, ó si lo son las pequeñas. Pero, á decir verdad, este problema pertenece meramente al órden práctico; pues habiendo nosotros demostrado ya (692) que toda grande asociacion tiene que subdividirse *por necesidad* en sociedades gradualmente menores y subordinadas entre sí, cabe sin duda investigar de qué modo proceda realizar esta division hipotática, y qué facultades se deba atribuir á cada cual de los *consorcios*; pero siempre resultará indudable que la sociedad política tiene que dividirse en consorcios, unos mayores y otros menores subordinados á estos. Vemos efectivamente que aun en aquellas naciones divididas, por lo que respecta á ciertos ramos de administracion, en pequeños *departamentos*, como sucede á Francia, ha sido preciso formar ciertas agregaciones de mayor circunscripcion, que sean una especie de intermedio entre la unidad social y la multiplicidad de administraciones, como por ejemplo, los distritos militares, etc.

§ II.—DE LA RIQUEZA MUEBLE EN GENERAL.

SUMARIO.

1155. *Deber social de aumentar la riqueza.*—1156. *La riqueza consiste en poseer* valores —1157. *El valor es una resultante de la* utilidad *y de la* dificultad *que cueste adquirirle.*—1158. *Puede producirse con fuerza voluntaria ó necesaria.*—1159. *De la aplicacion de la primera resultan tres grados de trabajo humano,*—1160. *que corresponden á tres ramos de industria.*—1161 *Las fuerzas necesarias se emplean, ora en* bruto, *ora en* máquinas,—1162. *bajo el amparo de* capitales, *es decir, sumas de valores.*—1163 *Cantidad varia de produccion que de aqui resulta, y de su* difusion *ó repartimiento.*—1164. *El valor del producto debe compensar* todo *el capital consumido.*—1165. *Equilibrio natural entre la* produccion *y el* consumo, *entre el* coste *y el* precio.—1166. *Causas naturales de desequilibrio* —1167. *El alma de la produccion es la circulacion,*—1168. *que se facilita por medio de la moneda.*—1169. *Breve epílogo sobre la produccion de la riqueza.*—1170. *Consecuencias importantes.*—1171. *Distribucion de la riqueza miéntras se produce.*—1172. *Cómo la riqueza se aumenta con la circulacion activa.*—1173 *Consumo* improductivo *y* reproductivo.—1174. *Necesidad de estas nociones.*

1155. Que la riqueza forma parte de la *fuerza* del poder ejecutivo, cosa es tan evidente por sí que inútil me parece demostrarla: basta recordar lo hasta aquí dicho, pues siendo atribucion de aquel poder no sólo el gobernar con el derecho, sino tambien el cohibir con la fuerza (1047 y sig.); siendo la fuerza un resultado de la union de brazos y de su organismo (1106), y siendo necesario á los brazos el *sustento* (1124) y al organismo el *estipendio*, medios todos de *utilidad material* (1145), dicho se está que toda la fuerza del poder ejecutivo ha menester de utilidad material. Ahora bien, ¿qué otra cosa sino *utilidad material* es la *riqueza*? Luego deber de la sociedad es aumentar (con justas proporciones se entiende) su propia riqueza.

1156. Para ilustrar bien la índole de este deber, examinemos atentamente su objeto, es decir, *la riqueza*. Solemos llamar *rico* á quien *posee* objetos de algun *valor*, tiene en ellos *dominio*

actual, y puede disponer libremente de los mismos. Es así que la base *positiva* del valor de un objeto consiste en la utilidad que reporta y en la dificultad que cuesta adquirirlo (952); luego *rico* ha de llamarse á quien posee cosas *útiles* y *difíciles de adquirir*. Estas cosas *útiles* son naturalmente buscadas por quien necesita del fin para que son *útiles*; de tal manera que cuanto más universal y constantemente *necesario* sea este fin, y cuanto más escasos sean siempre y en todas partes los *medios* de conseguirle, así serán tanto mayores el afan de *buscar* estos medios, y los *sacrificios* que para lograrlos estemos dispuestos á hacer de otros objetos (*a*). Aquel afan y estos sacrificios demuestran la intensidad del valor que demos á las cosas; y por consiguiente, cuando quiera que en tal determinada sociedad, en tal determinada época nos hallemos dispuestos á tal determinado sacrificio para adquirir tal determinado objeto, el *valor* de este tal objeto, en aquella sociedad y en aquella época, estará en razon directa del tal *sacrificio* que nos cueste obtenerlo.

1157. El *valor*, pues, bien que tenga una base *positiva* (á saber la *utilidad*), es por otra parte un término relativo y variable, pues la utilidad es de suyo cosa que puede crecer y mermar al tenor de los tiempos, lugares, medios supletorios, etc. Por consiguiente, lo mismo el individuo que la sociedad pueden acrecentar el valor de las cosas en cuanto pueden darles una utilidad, y pueden igualmente aumentar su riqueza aumentando el *número* de estos objetos útiles; pero este aumento de número ó de utilidad tiene de suyo límites impuestos por la naturaleza misma del mundo físico; y estos límites son distintos segun la variedad de las regiones de la tierra. De aquí cabalmente el establecerse entre las varias naciones un comercio de demandas y

(*a*) Los alimentos, por ejemplo. son tan *necesarios* siempre y á todos como lo es el vivir: si pues alguna vez *escasean*, adquieren un valor enorme, y sabido es en efecto cuánto y cuánto en épocas de carestías terribles han llegado á costar aun las comidas más viles y repugnantes, y en ciertas navegaciones un vaso de agua.

de objetos, y por consiguiente, una cierta tasa de *valores* de estos objetos mismos; comercio que cambia el estado económico de las naciones, á la manera que el comercio social cambia el valor de las cosas para el individuo, y por consiguiente, el estado económico de ese individuo mismo.

1158. El hombre, hemos dicho, puede aumentar la riqueza: esto hay que explicarlo. Claro está que el hombre puede producir *riqueza*, no aumentando la *materia*, sino dando á la materia una *forma* más útil. De aquí se desprende cuáles sean los primeros elementos de la riqueza, á saber: la materia, *inerte* de suyo, no puede convertirse en *útil* sino por medio de una *fuerza*: es decir, que los dos principios de la *riqueza*, como de todo sér material, son la *materia* y la *fuerza*. Pero ¿cómo es esta fuerza productiva? Dos especies conocemos de fuerzas, á saber: *libres* y *necesarias*. Las fuerzas libres ó humanas se subdividen en otras dos especies, á saber: *espirituales y materiales* (342): las espirituales consisten en el vigor de la *inteligencia*, las materiales en el del *cuerpo*. Puede por consiguiente el hombre explotar la materia con la inteligencia, con el cuerpo ó con ambas fuerzas; y todos estos tres modos son necesarios para producir riqueza.

1159. Cuando el hombre trabaja con la *inteligencia*, *estudia* la materia; y no otro es el objeto de las *ciencias físicas*, que vienen así á constituir el primer principio de riqueza. Cuando *aplica* estas nociones á hechos especiales con la mira de reportar una utilidad material, *emprende* una *industria*, se hace empresario. Cuando con su fuerza corporal *realiza* esta aplicacion que considera útil, se hace *artífice*, *operario*, etc. Y hé aquí los tres grados que el hombre recorre para *producir* riqueza, á saber: *ciencia, industria y arte*, ó séase principio abstracto, aplicacion específica, operacion individual (*a*).

(*a*) Estos tres grados corresponden, como claramente se ve, á los tres grados, ya por nosotros expuestos (en el párrafo 103 y sig.) de la actividad moral, á saber: principio general, aplicacion práctica y ejecucion; ó en otros términos, *sindéresis*, *conciencia* y *acto moral*.

1160. En el emplear cada cual de estos modos de fuerza, puede el hombre mirar á la *utilidad* por tres aspectos. Para comprenderlos bien, téngase en cuenta que las materias que la naturaleza nos ofrece serian *inútiles* si no fueran: 1.° *extraidas* del seno de la tierra que nos las ofrece; 2.° *labradas* al tenor de nuestras necesidades; 3.° *llevadas* adonde puedan servirnos. De aquí tres modos de emplearse las *fuerzas* del hombre para hacer más útiles las sustancias materiales, á saber: 1.° las *recoge*, y á esta especial aplicacion de las fuerzas humanas suele llamarse industria de *agricultura*; pero como que en ella se comprende toda especie de primeras materias, sea cualquiera el fondo de donde se extraigan, á saber, caza, pesca, minería, pastoría, etc. prefiero llamarla *produccion material*, ó séase *primera produccion*. 2.° Pueden ademas las *fuerzas* humanas emplearse en hacer útiles estos materiales recogidos *modificándolos*, ora en su sustancia, ora en su configuracion; y á este especial empleo de aquellas fuerzas llámasele *manufactura* (vocablo que se usa en sentido *activo y pasivo*, significando, ora la *industria* que manipula la materia, ora la mercancía misma manipulada): yo llamaria esto *produccion formadora*. 3.° Finalmente, la mercancía se emplea con un nuevo modo de utilidad poniéndola al alcance de quien la necesite; y á este especial empleo de las fuerzas humanas suele llamarse *comercio*, y puede tambien decírsele *produccion de trasporte*.

En todas estas tres formas, ó séase ramos de industria, puede el hombre ayudarse de las fuerzas naturales *necesarias*, y así duplicar y centuplicar con ellas sus propias fuerzas nativas.

1161. Las fuerzas naturales necesarias pueden aplicarse, ora *en bruto*, tales como nos las da la naturaleza, ora *manipuladas* por humana industria: á las primeras llamaremos pura y simplemente *fuerzas naturales*; á las segundas, fuerzas artificiales ó séase *máquinas*. Cuanto más perito se haga el hombre en el producir por medio de estas *fuerzas necesarias*, tanto ménos empleará de esfuerzo propio en igualdad de produccion, ó séase

tanto más aumentará la produccion en igualdad de esfuerzo. Así, por ejemplo, para convertir el trigo en pan, puede el hombre aplicar sus propias fuerzas y las de la naturaleza, ora con el sencillo método de machacar el grano entre dos piedras y cocerlo al rescoldo, ora fabricando al efecto molinos y hornos; pero entónces habrá la diferencia de que con estas máquinas un solo operario bastará para surtir de buen pan á una gran muchedumbre, miéntras que con las *meras* fuerzas *naturales* apénas surtiria de un pobre alimento á su familia.

1162. Pero ¿á qué cosa se aplican estas *fuerzas*? Pues se aplican á *materiales*, es decir, á sustancias trasmutables que adquieren así un grado de utilidad que ántes no tenian. Síguese de aquí que estas tales sustancias son un *prerequisito* para la fuerza productora, y por consiguiente poseen para el productor un *valor* real, pues que le son no sólo *útiles* sino necesarias; pero esta *utilidad*, nótese bien, consiste *toda* ella en que la materia se sujeta *pasivamente* á la manipulacion de la fuerza productora. Como quiera que ademas esta fuerza productora haya menester por lo comun haber sido ántes producida de ciertas sustancias materiales por medio de la industria, y despues de producida va perpétuamente gastándose; síguese de aquí que *preexige* ciertos medios de construccion y de conservacion, que poseen tambien *valor* propio, pues que reportan una utilidad material. Pues bien, á estos *valores* necesarios para la produccion y destinados á obtenerla llámaseles *el capital*. El capital es, pues, la raíz *material* ó séase *inerte* de la produccion; sobre él labra la fuerza, ora lo consuma como alimento (*a*), ora lo reduzca á nueva utilidad.

(*a*) Este *alimento*, nótese bien, puede ser, ora de fuerzas humanas, ora de fuerzas necesarias; las fuerzas humanas se alimentan con la comida, el vestido, etc.; las fuerzas de una máquina con las reparaciones necesarias, etc. Generalmente hablando, entiéndase que siendo objeto para la economía política la riqueza material, considérase por esta ciencia la fuerza humana como otra cualquiera fuerza productora, es decir, como elemento *material*, y de consiguiente, como efecto de un

1163. Esta nueva utilidad obtenida del empleo de un capital puede hacerlo mayor, igual ó menor de lo que era cuando se le aplicó á la produccion; y por consiguiente cabe que el empresario, ó se *reembolse*, ó *gane*, ó *pierda*; es decir, que su empresa puede, ó *continuar*, ó *medrar* ó *quebrar*. Pero ¿de qué depende que pueda *reembolsarse* ó ganar? pues depende de que halle ó no quien compre sus producciones, ó séase de que obtenga ó no *consumo*: el que le *compra* sus producciones, por fuerza le ha de dar en cambio otras, pues de lo contrario, no habria tal *compra*, ni el empresario se *reembolsaria* de sus gastos. Por consiguiente el *consumo* de un género de produccion depende de la produccion de otro género equivalente; y de aquí que este consumo no *reembolsaria* al empresario sus capitales si no le restituyese todo lo que él haya consumido en *alimentos* (ó séase gastos de produccion).

1164. Luego el valor de las mercancías en la *compra y venta* es necesariamente una compensacion, no sólo del *capital*, sino tambien de las *fuerzas* empleadas en darle tal ó cual utilidad nueva y mantenidas con una parte del capital mismo. Cuando quiera que faltase esa compensacion, la produccion acarrearia la *quiebra* del productor, y por consiguiente cesaria, pues nadie querria gastar en producir para otro si no esperaba reembolso correspondiente (*a*).

---

capital empleado en acumularla, aunque se la ejerza en el órden intelectual. Así, por ejemplo, muy justamente el médico y el abogado se cobran los gastos de sus estudios en el respectivo ejercicio de sus profesiones.

(*a*) Las producciones que no puedan adquirir *utilidad* sin gran dispendio de *capital* y de *fuerzas*, no se realizarán por la industria miéntras esta no adquiera en cambio valores equivalentes al dispendio; y por consecuencia, serán *naturalmente* más caras que las que se realicen á poca costa, aunque *accidentalmente* pueda suceder que estas se encarezcan y aquellas se desprecien. Y con esto se verá por una parte confirmado lo dicho ya por nosotros (951) sobre que el valor de las cosas no es meramente arbitrario, y por otra comprenderemos cuál es el lí-

1165. De lo dicho hasta aquí resulta que en una sociedad *aislada y estacionaria*, la produccion y el consumo tienden á equilibrarse perfectamente; pues si tal ó cual género *no hace falta*, nadie lo buscará, y no buscándolo nadie, nadie se tomará el trabajo de producirlo; pero si por el contrario hay *grande necesidad* de ese tal ó cual género, el comprador hará grandes sacrificios para adquirirlo, es decir, lo pagará bien; este buen precio estimulará á los productores, y se dedicarán muchos á la industria correspondiente; pero á medida que con esta multiplicacion de esa especial industria se aumente más de lo necesario el tal ó cual género respectivo, escasearán para cada productor los compradores, y bajará de resultas el precio de la mercancía hasta llegar meramente á compensar los gastos de produccion. En este punto se fijará el valor social del tal producto, ó séase el precio que lo exprese en moneda; porque tan luego como de aquí bajase, cesaria la produccion y volveria á sentirse la *necesidad* de aquel producto, y por consiguiente, á encarecerse.

1166. Pero semejante estabilidad de *valores* y de *precios* no podria sostenerse en *perfecto* equilibrio sino en una sociedad *aislada y estacionaria*. Y como quiera que este perfecto equilibrio no puede realizarse constantemente, pues toda sociedad está en comercio con sus vecinos, en natural progreso de ilustracion (859) y en dependencia necesaria de las vicisitudes del órden de naturaleza (746); de aquí que los valores y precios estén sujetos á perpétuas alteraciones, que sirven de pauta á la industria para dedicarse á tal ó cual género de produccion segun y conforme la mayor ó menor necesidad respectiva.

1167. En toda esta evolucion de la industria vemos que el

---

mite *natural* de la produccion, á saber, que cuando los gastos de produccion son tales que no los compensa la utilidad producida, cesa naturalmente el interes de producir.

elemento de quien recibe impulso es la esperanza del *cambio de productos y consumos*; pues siendo imposible á cada hombre producir él solo todo cuanto *haya menester* (sean verdaderas ó falsas sus *necesidades*, esto poco importa en economía política, pues las unas y las otras hacen gastar), no hay quien no vea imposible adquirir las producciones que le hagan falta si por su parte no produce algo que dar en cambio de ellas, y de aquí que se estimule á producir por sí lo que le sea posible, con esperanza de poder darlo en cambio de las producciones que á él le hagan falta. Pero como quiera que en este cambio recíproco de productos seria muy difícil percibir ni realizar las proporciones de recíproca equivalencia, de aquí la necesidad de la *moneda*, cuya índole y destino hemos bosquejado ya en otra parte (957). La moneda es en sí tambien una mercancía de fácil division y trasporte, y por eso sirve generalmente más que otra alguna para el comercio, sobre todo al por menor. Pero por el hecho mismo de ser la moneda en sí una verdadera *mercancía*, tiene un valor propio, bien que sujeto á alteracion como el de cualquier otra mercancía; miéntras que por el contrario, los *signos de valor*, como quiera que en sí mismos no posean ninguno, claro está que no tienen otro sino el del objeto por ellos representado y el de la exactitud con que le representen.

1168. La utilidad de la moneda consiste en lo que facilita las transacciones mercantiles, siendo una especie de *vehículo*, digámoslo así, de las mercancías. Así, por ejemplo, cuando me hago un traje, el dinero que por él doy al sastre, no es lo que realmente quiere el sastre, pues lo que quiere en realidad es proporcionarse sustento; y si me recibe el dinero, es por estar cierto de que así podrá proveerse como quiera de lo necesario para alimentarse: es decir, yo he dado al sastre *mercancía-víveres* á cambio de *mercancía-vestido*; el dinero ha sido aquí un mero intermedio. Pero ¿cómo podia yo comprador dar esos víveres al sastre? No de otro modo sino vendiendo yo ántes algo mio, por ejemplo, si soy médico, vendiendo á mis enfermos la

utilidad de mi ciencia: mis enfermos en cambio me han dado á mí ese *vestido*, no en especie sino por medio del dinero con que me han pagado mi asistencia. En todas estas séries de permutas, claro está que la utilidad de las mercancías es lo que constituye el alma del comercio: por ejemplo, la utilidad de la ciencia médica ha proporcionado vestido al médico; la utilidad del vestido ha proporcionado víveres al sastre, y la utilidad del *trasporte seguro* ha hecho á médico y sastre aceptar como intermedio la moneda: de donde resulta que esta, como tal *moneda*, no es *fin* sino *medio* de comercio; no es *riqueza* sino *vehículo* de riqueza: riqueza en sí misma no será la moneda sino en calidad de metal.

1169. Dedúcese de esta explicacion que la riqueza, propiamente hablando, consiste en la *utilidad* (real ó imaginaria); que aumentar la riqueza equivale á producir nuevas utilidades; que nadie produce en servicio de otro una utilidad si no espera sacar en cambio de ella medio de satisfacer sus propias necesidades; que este medio propiamente no es la moneda sino los productos á que la moneda sirve de vehículo; y por consiguiente que para determinarnos á producir tal ó cual utilidad es menester que de ella nos prometamos sacar en cambio otra.

1170. De esta doctrina que extractamos de la Economía Política de Juan Bautista Say, deduce el mismo autor consecuencias de alta importancia moral, á saber (*a*): 1.ª Cuanto más se multiplican los productores, tanto más se facilita la circulacion de los productos. 2.ª Por consiguiente, todo productor, en todo ramo de industria, está interesado en la prosperidad de todas las demas (*b*) 3.ª La importacion de mercancías extranjeras abre sa-

(*a*) T. I, p. 182 y sig.

(*b*) «Muy bien han hecho los Estados Unidos en tratar de hacer in»dustriosas á las tribus salvajes de que están rodeados, queriéndolas »así proporcionar algo que pudieran dar en cambio... En este punto »van de acuerdo la más alta política con la moderacion y la humani»dad» (*Ibid.* p. 190). Y en seguida de este pasage, vitupera grandemente el autor la rivalidad política tan encomiada por Voltaire.

lida útil á las naciones. 4.ª Por el contrario, el *mero* consumo (por ejemplo, lo que se consume para mero lujo) sin reproduccion, y de consiguiente sin cambio respectivo, es tan ruinoso para las naciones como para los particulares. 5.ª El encarecimiento de las mercancías puede hacer ricos á los particulares que posean gran cantidad de la mercancía encarecida, pero no aumenta la masa de la riqueza nacional. Esta riqueza no se aumenta sino cuando la nacion puede fácilmente adquirir con qué satisfacer sus necesidades; por consiguiente no es rica la nacion cuando los géneros de su comercio son caros, sino cuando están baratos. (Pero adviértase que aquí lo *caro* y lo *barato* no ha de medirse únicamente por el dinero que los géneros cuesten en el mercado (*a*), sino por las mercancias, sean ellas las que fueren, que alimenten el cambio general). Por el contrario, una nacion es rica cuando los fondos productores están *caros*, es decir, cuando son muy buscados y muy bien pagados á causa de que produzcan mucha *utilidad*; pues esto significa que sus productos son abundantes, y por consiguiente baratos en proporcion de su abundancia misma, y por consiguiente al alcance de muchos, con lo cual se aumenta el bienestar *social* (*b*), y con el bienestar social todas aquellas ventajas que le son propias, á saber, la mayor facilidad de cultivar la inteligencia, de profesar honradez, y de ejercitar, en fin, las demas facultades humanas *con plenitud de libertad civil*. Digo esto último, porque sabido es que así como en las asociaciones la penuria es causa de dependencia (461 y 462), así tambien la riqueza es orígen de independencia (*c*).

(*a*) V. T. 2, p. 223 y 224.

(*b*) T. III. *Epítome* sobre la palabra *Riqueza*. Véase tambien el tomo II, p. 179 y sig., y págs. 222 y sig.

(*c*) «Por la industria ha obtenido la masa de la poblacion medios de »existir sin depender de los grandes propietarios, y sin ser para los »mismos una amenaza perpétua... De aquí el no necesitar ya de clien- »telas» (*Ibid.* p. 298).

1171. Nuestro anterior bosquejo del modo con que se produce la riqueza, nos muestra el cómo se distribuye naturalmente en todo el cuerpo social. Todo comprador viene á ser *consumidor* respecto de los productores que han sido primeros en dar valor á tal ó cual mercancía empleando en ello sus capitales: el comprador reembolsa á estos productores los gastos todos anticipados por los mismos; y si él mismo compra no meramente para consumir la mercancía sino para darla nueva utilidad, y por consiguiente mayor valor, viene á convertirse en productor respecto de los que á él le compren su mercancía así renovada, para lo cual habrá anticipado capitales de que luego se reembolsará juntamente con el valor de su trabajo. Así por ejemplo, el naviero que nos trae de la India algodon para que se labore y venda en nuestra patria, ha pagado ya al cultivador indiano no sólo la *utilidad* de aquella mercancía, sino tambien la simiente, el uso de sus aperos, las fuerzas productoras de su tierra y los sudores con que la ha fecundizado, es decir, el capital y el trabajo. Pero el algodon, miéntras estaba en la India, de nada nos servia á nosotros; y hé aquí que el naviero le ha dado un nuevo grado de *utilidad* trayéndonoslo en su buque: pues bien, el fruto de su nave y de las fatigas que le ha costado el traerla á nuestro puerto (es decir, su capital y su trabajo) le son compensados por el fabricante que le compra el cargamento. El mozo de cordel que trasporte hoy este cargamento á la fábrica mediante las fuerzas que para ello adquirió con el alimento de ayer, será pagado por el fabricante, no sólo de la *utilidad* que le ha proporcionado poniendo el algodon en la fábrica, sino tambien del alimento con que habia adquirido fuerzas para trasportarlo (es decir, capital y trabajo). Así sucesivamente cada nuevo comprador irá reembolsando los gastos ya hechos y anticipando los futuros, y de esta manera cada cual de ellos vendrá á contribuir con una pequeña cantidad al valor de aquella tela hasta que llegue finalmente la misma al último consumidor, el cual pagará entónces una suma ya distribuida entre todos los productores,

enriquecidos todos por el empleo de sus respectivos capitales anticipados y fecundados por su respectiva industria.

1172. Estas consideraciones nos explican cómo debe entenderse aquello de que la actividad de la circulacion acrecienta las riquezas sociales, á saber: si el viaje de la nave, en vez de durar dos meses, dura sólo uno, el naviero podrá cobrar no más que la mitad de su capital y de su trabajo y emprender inmediatamente otro viaje. Si el fabricante luego emplea máquinas que abrevien el gasto y el tiempo de su manufactura, podrá despachar más pronto y más barata la tela, y cómo que así se habrá reembolsado más pronto, podrá tejer nueva tela dentro de seis meses en vez de tener que esperar un año, ó séase podrá producir en un año lo que sin máquinas le habria costado dos. Tenemos, pues, que la actividad de la circulacion aumenta sin duda la riqueza cuando reduce al menor término posible el tiempo que un capital ha de estar empleado en tal ó cual produccion; es decir, cuando lo más pronto posible hace apta la *primera materia* para que sirva á su respectivo final consumo.

1173. Pero ¿á qué fin todo este movimiento de produccion y distribucion? Pues se encamina á lo que es fin de toda la riqueza: es así que la riqueza consiste en la utilidad, y que lo *útil* no es en sí fin sino medio (18-22); luego fin propio de la riqueza no es la utilidad, sino el *consumo*, es decir, el emplearla en satisfacer cada cual sus necesidades propias. Sólo que si en esto únicamente se emplease toda la riqueza, desapareceria el capital, y como sin capital es imposible producir, desapareceria toda produccion: de aquí la necesidad de que todo miembro de la asociacion divida su riqueza respectiva en dos partes, á saber, una que gaste en satisfacer sus necesidades, otra que emplee en *reproducir* riqueza. Puede por consiguiente (ó mejor dicho, debe si ya no quiere vivir robando) dividir cada cual su *consumo* en *improductivo y reproductivo*. Esto no habla, en cierto modo, con aquellas profesiones que por su índole misma no producen sino meramente con las fuerzas personales, pues aquí las dichas

dos especies de consumo parecen confundirse en sólo una, como quiera que por lo comun ese género de productores reembolsan sus propios capitales en el mero hecho de satisfacer sus necesidades respectivas. Así, por ejemplo, el bracero, con el mero hecho de alimentarse, mantiene sus fuerzas, único capital de quien saca toda ganancia (*a*).

La riqueza de una sociedad crece, pues, en proporcion de lo que disminuya el consumo *improductivo* y aumente el *reproductivo*.

1174. Forzoso nos ha sido trazar este ligerísimo bosquejo de economía política para que el lector comprenda el lenguaje y perciba la fuerza de las razones con que vamos á exponer los deberes de la sociedad acerca de esta materia. Por otra parte, útil nos ha parecido de todos modos decir algo sobre este asunto, pues ó el lector ha de proseguir los estudios políticos, y en tal caso le aprovechará el tener estas primeras nociones, ó no piensa proseguirlos, y aun entónces le convendrá no ser enteramente extraño á una materia tan importante hoy dia en las conversaciones de toda especie y á los intereses de toda asociacion pública ó privada. Pasemos, pues, á hacer aplicacion de estos rudimentos económico-políticos á las teorías morales sobre el poder *ejecutivo*.

(*a*) Y sin embargo, bien mirado, aun estos deberian ahorrar de sus ganancias lo que malamente emplean en la taberna, y guardarlo como depósito para la vejez, que demasiado mermará sus fuerzas, es decir, su único capital.

§ III. DE LA PRODUCCION Y DEL CONSUMO PÚBLICO.

SUMARIO.

1175.—*Lo dicho se refiere tambien á la sociedad gobernante.*—1176. *¿De dónde saque esta sus capitales?*—1177. *Derecho á exigir impuestos.*—1178. *Límites, ó séase leyes acerca de esta materia*: 1.ª *que los impuestos sean* útiles; 2.ª *que sean los ménos posibles*; 3.ª *que sean proporcionados á las* fuerzas *y al daño*; 4.ª *que sean directos cuando directo sea su provecho*; 5.ª *que pesen más bien sobre los frutos que sobre los capitales*; 6.ª *que su recaudacion sea fácil y económica*;—7.ª *que favorezcan á la pública moralidad*; 8.ª *y á todos los demas bienes sociales.*—1179. *Medios de exigirlos*: directos é indirectos.—1180. *Tres clases de contribucion* directa.—1181. *Muchas maneras de exigir las* indirectas.—1182. —*Dificultad de determinarlas.*—1183. *¿En qué consiste su equidad?*—1184. *Opinion de* SULLY.—1185. *De la Deuda pública*: sus normas: 1.º *necesidad*; 2.º *moralidad en el instituirla y en administrarla*; 3.º—*fidelidad*; 4.º *mirar siempre á extinguirla.*

1175. El poder ejecutivo, si quiere cumplir la obligacion que á todo sujeto incumbe de aumentar su propia eficacia con las riquezas (1045), menester es que vea de producir lo más y de consumir lo ménos posible. Examinemos, pues, cuáles sean las leyes morales del *producir* y del *consumir* del poder ejecutivo, y para comprenderlo bien, investiguemos el cómo de lo uno y de lo otro.

1176. Para producir son menester capital é industria: pues bien, el poder ejecutivo, que *por sí mismo* es industria, no tiene *per se* capital (727), porque *per se* no es otra cosa sino la autoridad social considerada en ejercicio (988 y sig.); luego forzoso le es agenciarse capitales si quiere producir. Ahora bien, en dos maneras principalmente puede agenciarse estos capitales, á saber: ó en fondos estables que tome del territorio social, ó en la riqueza mueble que circule en la sociedad misma. De estos dos modos de Tesoro público, el primero es más propio de socieda-

des nacientes (*a*) y como tales, limitadas en número, sencillas en su organismo y espontáneas en su operacion. En este género de sociedades sucede que muchas veces un soberano con un secretario es capaz de gobernarlo todo; sus riquezas patrimoniales bastan para sostener su córte y el ejército que forma gran parte de ella; y por aquel interes mismo que el soberano tiene en conservar aquella sociedad formada por él, gasta voluntariamente de lo suyo para lograrlo. Pero á medida que el natural acrecentamiento de la sociedad va haciéndola más numerosa y complicada, mermando el primitivo impulso al bien social en proporcion de lo que este va distinguiéndose del bien individual, sucede que los individuos gobernantes á veces no pueden, á veces no quieren emplear en pro comun sus personas y sus haciendas. Forzosamente, pues, en este caso habrá que ver de pescar en el golfo llamado riqueza de la sociedad, el cual no es sino la suma de las riquezas de los individuos (727). Hé aquí cómo necesariamente el órden externo de la naturaleza exige que en una sociedad creciente no haya otro remedio para sostener las cargas públicas sino acudir, más ó ménos pronto, á los *impuestos* públicos (*b*).

1177. Esto que la naturaleza misma produce de *hecho* es al mismo tiempo un *derecho*; pues todo el que tiene un *deber*, tiene por lo mismo derecho á los medios necesarios para cumplirle: es así que la fuerza ejecutiva *necesita* alguna riqueza para cumplir su deber de gobernar á los súbditos y de enfrenar á

(*a*) Lo mismo puede decirse de las tríbus salvajes. En los *Anales de la Propaganda* (p 48, Enero de 1842) leemos que el jefe de los *Cabezas chatas*, léjos de recibir tributos, cree exigencia de su dignidad soberana el contribuir más que nadie á los gastos comunes, y que tal es su hábito de sacrificar á esto sus propios haberes que suele de resultas ser uno de los más pobres.

(*b*) «En el gobierno de Berna, dice Bentham (*Oeuvres*, t. I, p. 562), no habia impuestos: el Estado tenia otros modos de agenciarse recursos.»—Pero la misma singularidad de este raro caso prueba que si bien es *posible* un Estado sin impuestos públicos, en cambio es cosa difícil.

los díscolos, y que los *impuestos* son necesarios para proveerse de esa riqueza; luego la autoridad pública tiene *derecho* á imponer tributos, y por consiguiente el súbdito tiene *obligacion* de aprontarlos. En pedirle así parte de su hacienda, la sociedad obra con rigurosa justicia (724).

1178. Pero ¿cuáles son los respectivos límites de aquel *derecho* y de este *deber*? Pues en cuanto al deber del súbdito, sus límites no son otros sino los que ya dejamos explicados al tratar de la ley en general (1002 y sig.); pero en lo tocante al derecho del superior, débesele examinar atentamente, pues es de los más complicados en su ejercicio. Fijemos acerca del particular algunas ideas, y algunas leyes que de las mismas resultan:

I. Siendo orígen de ese derecho la *necesidad* de alguna riqueza para la eficacia del poder ejecutivo, y siendo orígen de esta *necesidad* el conseguimiento del bien social, es evidente que no se puede imponer otras cargas que las conducentes al bien comun, y por tanto proporcionadas al mismo. Un gravámen que acarree mayor daño que provecho á la sociedad, es tan contrario á justicia como á prudencia (*a*).

Pero no basta esto. Asentado que el DERECHO de la autoridad para imponer *cargas* públicas nace de la OBLIGACION que los súbditos tienen de contribuir al bien comun, claro es que en cesando esta *obligacion* de los súbditos, cesa por ende aquel *derecho* de la autoridad. Es así que *obligacion*, propiamente hablando, no tienen los súbditos de contribuir sino á lo que sea *necesario*, pues para todo lo demas que esto no fuere, si bien *pueden líci-*

(*a*) Los tributos *excesivos* causan daños de varias especies, á saber: daño *moral*, porque dan orígen á delitos de contrabando; daño *social*, porque ponen en guerra al pueblo con el fisco y sus agentes, y merman la justa odiosidad de ciertos delitos y el sentimiento de honor; daño *material*, porque muchas veces la agravacion de los impuestos disminuye el consumo, y la disminucion del consumo trae consigo la del producto del impuesto, con lo cual pierden los particulares, el comercio público y el Tesoro del Estado. Puede verse las pruebas de todo esto en SAY, T. III.

tamente gastar, una vez cubiertas las atenciones apremiantes, ninguna obligacion tienen de hacerlo; luego sólo cuando se trata de lo *necesario*, puede el soberano por sí mismo repartir entre el comun de súbditos las cargas; pero cuando se trate de atenciones no necesarias (mera comodidad, ornato, etc.) no puede imponer las cargas respectivas sino únicamente á los individuos ó corporaciones que, deseando obtener tales ventajas, consientan *voluntariamente* en pagarlas (*a*). Por supuesto, la sociedad, lo propio que el individuo, mira como necesario, no sólo aquello sin lo cual no podria existir, sino aquello sin lo cual existiria trabajosamente.

II. Todo impuesto es *un valor de que se priva al particular para emplearlo en pro comun*; por consiguiente, para el particular es siempre un *perjuicio*, que debe serle compensado con la parte que le toque del público bien. Si pues este bien público puede obtenerse sin necesidad de aquel *perjuicio*, claro es que no hay compensacion entónces para el particular. Luego el impuesto no sólo no debe causar un perjuicio superior á la utilidad que reporte, sino que debe siempre ser el menor posible con relacion á la utilidad misma.

III. Los tributos son una *cooperacion social* (1176); luego deben acomodarse á la justicia *distributiva*, no á la *conmutativa* (357 y sig.); y esto, nótese bien, no sólo proporcionando el *gravámen á las fuerzas*, sino tambien el *perjuicio á la compensacion*. Es indudable que quien de la renta de 1000 paga de contribucion 10, viene en rigor á estar ménos gravado, que quien de la renta de 100 paga 1 (*b*).

(*a*) Sobre esto, léase á BALMES (*El protestantismo comparado* etc., cap. LXIV, nota 8.ª).

(*b*) Nótese, á propósito de esto, cuán injustos pueden resultar ciertos privilegios, ciertas inmunidades de *mera* gracia, que parezcan á veces actos de munificencia soberana. Aunque este género de concesiones caprichosas no causase otro perjuicio sino disminuir las rentas públicas, ya con sólo esto causaria el grave daño de mermar la riqueza social; pero por lo comun es todavía más dañoso, pues el Erario público

IV. El bien que resulte á la pro comun puede ser en dos maneras, á saber: *directo* ó *indirecto*. Como quiera que la sociedad sea moralmente una, claro está que todo cuanto se haga *directamente* en pro de ciertos individuos, redunda *indirectamente* en pro del comun, y que todo cuanto se haga *directamente* en pro del comun, redunda *indirectamente* en pro de los individuos. Pero hay sin embargo una gran diferencia entre estos dos modos de obrar, y consiste en que miéntras el beneficio hecho *directamente* al comun, se reparte de suyo con equitativa proporcion entre todos los individuos, el beneficio hecho directamente á ciertos individuos, no redunda en los demas sino con desigual medida. Por consiguiente, la ley en estos casos debe ajustar el gravámen al provecho individual, ó séase debe gravar principalmente á quien más ventaja reporte.

V. Los impuestos de suyo se emplean en *consumo improductivo*, el cual en tanto mermará la riqueza pública en cuanto absorba más ó ménos capitales (1170-3.°) De aquí el que los impuestos deban gravar, en cuanto sea hacedero, no á los capitales sino á las rentas, ó séase productos (*a*). Punto es este sobre el cual fácilmente se puede errar, creyéndose, como en efecto

---

suele no querer perder, y al cabo lo que deja de percibir por aquellos conceptos, lo cobra á costa de los no privilegiados.—Otra observacion importante acerca de este punto es la flagrante injusticia que resulta de no atender sino meramente á la proporcion del *gravámen* y las *fuerzas*, pues la sociedad debe proporcionar los bienes de cada cual á la importancia de sus respectivos derechos (748), y el derecho del pobre á lo necesario es más importante que el del rico á lo supérfluo. Por esto cabalmente el impuesto *progresivo*, no sólo es justo sino que, como dice Say (T. III, p. 166 y 167), ampliando á Smith «sólo el impuesto *progre-»sivo* es justo. ¿Quién osará sostener que un padre está obligado á cer-»cenar el pan de sus hijos por contribuir al lujo de un monumento »público?»

(*a*) Famoso es aquel dicho de Cárlos V sobre que Enrique VIII, con vender los bienes de la Iglesia, *habia matado la gallina que ponia huevos de oro*. Análoga calificacion hace Say (t. III, p. 76, nota) de la venta de los mismos bienes en Francia.

muchos creen, que las contribuciones no perjudican á la riqueza social cuando se aplican á lo que suele llamarse *fomento público*; porque, dicen los que tal piensan, el gobierno en este caso reparte con la mano derecha lo que recibe con la izquierda (*a*). Falso: lo que el gobierno reparte con la mano derecha, le es compensado con mercancías que tiene él que consumir, y por consiguiente, lo que ya ántes ha percibido con la mano izquierda es un gravámen sin compensacion material; pues no tiene otro, si acaso, más que el bien moral que de suyo produce á la sociedad el gobierno. Luego, materialmente hablando, los impuestos se consumen en realidad, y por consiguiente, cuando quiera que graviten sobre los capitales, llegarán á secar la fuente de la riqueza social (1162).

VI. El fin de los impuestos es proveer al gobierno de los medios necesarios para que ejercite su accion propia; luego forzoso es recaudarlos de manera que lleguen realmente á manos del gobierno sin quedarse en el camino. Por consiguiente, el mejor sistema tributario será siempre aquel que exija ménos gastos de recaudacion y pase por menor número de manos (*b*).

VII. Primero de los bienes sociales es la honestidad (452

(*a*) Este error ha inducido á muchos en la creencia de que la Deuda pública es un medio de riqueza. «No, dice á esto Say (t. III, p. 222), »pues de todos modos el capital obtenido se consume para el bien pú»blico, si el gobierno paga los intereses con el producto de las contri»buciones, que seria preciso aumentar al efecto.»—Léase todo ese párrafo de Say, que es muy digno de las meditaciones de un publicista.

(*b*) Los gastos de *recaudacion* suelen absorber gran parte del ingreso; por ejemplo, los *apremios*, *embargos*, etc., cuánto y cuánto no disminuyen el ingreso líquido, con incalculable perjuicio del pobre pueblo y sin otro resultado para el poder administrativo más que hacerlo más odioso y ménos rico? Estas observaciones se aplican sobre todo á las aduanas. En tiempos de Luis Felipe el servicio de aduanas francesas costaba anualmente al Estado 25 millones de francos y ocupaba á 26.000 individuos, los cuales, en todo el año 1842, cogieron por junto un contrabando de valor de 50,000 francos. El valor de las mercancías introducidas de contrabando se calcula en 50 millones anuales, y el número de contrabandistas en 40,000.

y sig.); luego ningun tributo ni renta alguna que directamente ofendan á la honestidad, pueden tenerse por lícitos. Y por el contrario, tanto más plausible será un tributo cuanto más eficazmente se encamine á promover la honestidad. De aquí la preferencia que debe darse á las contribuciones impuestas sobre el lujo ó sobre otros vicios peores todavia, con tal, por supuesto, de que no incluyan una aprobacion tácita, ó siquiera una tolerancia *excesiva*, pues la tolerancia *moderada* puede en ciertos casos (1095) no ser sino prudencia (*a*).

VIII. Hay otros bienes sociales á que pueden servir de instrumento las contribuciones impuestas bajo forma de *multas*, como lo dejamos dicho respecto á la honestidad. Por ejemplo, una nacion amenazada de invasion extranjera ó de grave carestía, y en la cual no haya fábricas de armas ó escasee la produccion de géneros de primera necesidad, podria intentar lo primero y animarse á lo segundo, mediante ciertos derechos de importacion con que se gravase la de las correspondientes mercancías extranjeras. Es decir, que siempre que un gobierno vea peligro de que falten ciertos géneros necesarios para la independencia social, puede plausiblemente poner obstáculos á su importacion y estimular así la produccion indígena. Nosotros no tenemos para qué decidir si cabe que hoy se reproduzcan circunstancias de esta especie: bástanos ver que ya varias veces han ocurrido en ciertas sociedades para que deban servir de datos al *político-moral*: lo demas es cuenta de la *Economía* política.

1179. Por lo dicho hasta aquí se ve cuán grande asunto de profundas meditaciones, no sólo morales sino tambien políticas, se ofrece al legislador acerca de esto de imponer tributos públicos. Varios medios se han excogitado respecto del particular,

---

(*a*) Por ejemplo, los tributos impuestos sobre los juegos de azar, pueden parecer, ora una especie de *castigo*, ora una *aprobacion* interesada. La prudencia debe aquí decidir del límite de la tolerancia.

pero todos pueden reducirse á dos, á saber: ó exígir directamente á los súbditos un tanto sobre la riqueza que á cada cual se le supone, ó hacerle pagar un tanto sobre los géneros que consume. De estos medios, llámase á los primeros *impuestos directos*, porque en efecto se piden directamente al súbdito, y á los segundos se les llama *indirectos*, porque si bien se imponen sobre los géneros de consumo, vienen de rechazo á gravar al súbdito.

1180. El impuesto *directo* puede exigirse prévia la valuacion, ora del producto anual de la finca á quien haya de gravar, ora del gasto anual de quien haya de pagarlo, ora en fin de la ganancia que su especial industria suela producir. La base del primero de estos modos de valuacion es el siguiente juicio: *quien en tal lugar ó tiempo posee tales y cuales tierras, puede sacar de ellas tal ó cual producto líquido.* La base del segundo modo es como sigue: *el que gasta tal ó cual cantidad en habitacion, muebles, carruajes, etc., debe tener tal ó cual renta.* Por último, la base del tercer modo es esta: *quien ejerce tal ó cual profesion, debe ganar en ella tanto ó cuanto al dia; luego puede pagar tanto ó cuanto.* Como quiera que la equidad en el reparto de estas especies de impuestos depende de la exactitud en las respectivas valuaciones, dicho se está cuánto importa el que estas se hagan con diligencia y rectitud.

1181. Tambien para percibir las contribuciones *indirectas* se suele usar varios medios, exigiéndolas ora sobre el *género de consumo*, ya sea en el acto de producirse, ya en el de trasportarse, ya en el de venderse, ora sobre *la calidad* del mismo género poniéndole una *marca* determinada, ora sobre los contratos exigiendo para su validez tal ó cual *sello*, ora en fin sobre la industria total, tomando el *monopolio* de ella, ya por la administracion misma ya por medio de arrendadores ó empresarios: todas estas formas de impuesto son al parecer las más suaves, pues el comprador viene á pagarle casi sin sentir, englobado en el precio mismo del género que consume, precio aumentado en pro-

porcion del anticipo que el productor ó expendedor han tenido que hacer de resultas del tal impuesto: ademas cuando esta especie de tributos recae sobre géneros que no son de primera necesidad, viene á ser ménos gravosa todavía por la mayor libertad que hay para abstenerse de adquirirlos. Sin embargo, débese tener en cuenta que siendo resultado necesario de esta clase de impuestos el encarecer los géneros sobre que recaen, vienen en resúmen á disminuir la riqueza social (1170-5.°) y á ceder en perjuicio de los particulares (*a*).

1182. La justicia *distributiva* de estos impuestos depende principalmente de que se conozca bien cuál sea el contribuyente sobre quien graviten *en último resultado*; cosa no fácil generalmente de averiguar, pues sucede muy á menudo que creyendo con tal ó cual impuesto gravar el peculio del rico negociante ó del poderoso hacendado, no se hace en realidad sino quitar de la boca al pobre jornalero y á su familia el escaso pedazo de pan que apénas bastaba para sustentarlos. Asi por ejemplo, un gravámen impuesto sobre tejidos de lana ó de algodon etc. hará que encareciéndose estas manufacturas, se disminuya su consumo, y de resultas se queden sin ocupacion multitud de obreros, como vemos que en efecto sucede siempre allí donde el negociante ó fabricante pueden buscar á sus capitales empleo ménos oneroso.

1183. Estos varios *modos de exigir* el impuesto no son la *materia* del mismo, sino un simple mecanismo para hacer que el individuo, rehacio siempre, pague lo que pagar le toque; es decir, que en este punto el poder administrativo se vale de las

---

(*a*) Indudablemente, si de resultas del impuesto, el tendero tiene que vender á seis reales la vara de tela, viene á imposibilitar de comprarla al que, deducido lo que ha menester para su más preciso sustento, no tiene de sobra más que cinco reales. Por consiguiente, todo impuesto que produzca encarecimiento de una mercancía, viene á ser una sentencia con que el poder administrativo condena á ciertas clases á privarse de la tal mercancía.

varias *materias* como de otras tantas *ocasiones* para cobrar lo que necesita. De aquí se desprende que cuanto mayor sea la exactitud con que una *materia imponible* exprese la verdadera riqueza del que la consume, así esa materia será *ocasion* tanto más oportuna para que el impuesto resulte aplicado con equidad: por ejemplo, tal impuesto que gravitando sobre géneros de lujo sea equitativo, se convertirá en un verdadero azote de las clases poco acomodadas si se le hace gravitar sobre *materias* de primera necesidad. Mirada por este aspecto la equidad de los tributos, se ve cuán difícil sea obtenerla en las poliarquías, donde necesariamente son legisladores los ricos (554-2.°), que por punto general harán pesar principalmente las contribuciones sobre aquellas materias con que puedan ellos ganar á costa de los pobres, creyendo tal vez prestar con esto un servicio á la pro comun, pues ellos no la conocen sino en la clase á que pertenecen.

1184. Por lo demas, en cuanto á la manera con que se debe formar el presupuesto de ingresos, importa mucho que el ordenador social se persuada de que no hay gasto público que en algun modo no menoscabe la riqueza de los súbditos, pues con *nada* nada se hace; y como quiera que la sociedad nada tiene sin súbditos, claro está que lo que tiene, por fuerza ha de tenerlo á costa de los súbditos. Guárdese, pues, mucho el legislador de dar oidos, como ya se lo advertia el gran estadista Sully, á la raza de *proyectistas* que á toda hora le están adulando con proponerle arbitrios para sacar dinero sin *gravámen de nadie* (*a*). Semejante género de habilidad puede caber en los cubiletes de un prestidigitador ó en las redomas de un alquimista, pero no en el cerebro de un político sabio, el cual siempre que se resuelva á proponer un gravámen á los particulares, no lo hará sino cuando esté bien persuadido de que este gravámen se halla compensado por un verdadero servicio público, no por esas fantasmagorías con que el charlatanismo quiere hacer de las piedras pan.

(*a*) Véase á Say, t. III, p. 157.

1185. Y por cierto que entre estas artes de proveer á los gastos del Estado, de pocas se ha hecho abuso tan deplorable como de la *Deuda Pública*. El explicar la multitud de sus ingeniosas é innumerables combinaciones, así como el exponer sus aciertos y desaciertos, sus ventajas y perjuicios, incumbencia propia es de la economía política: nosotros nos limitaremos á exponer respecto de esta materia las leyes morales, deduciéndolas de lo ya expuesto acerca de los tributos en general.

I. Ante todo, la Deuda Pública, como todos los demas impuestos, debe justificarse por su *necesidad*, la cual puede ser *pecuniaria* ó *moral*. El sostener una guerra justa, el realizar una empresa útil, que haya menester de extraordinarios capitales, pueden constituir necesidad *pecuniaria* de contraer *Deuda pública*. Su necesidad *moral*, la constituye el interes mismo que los acreedores del Estado tienen en que sea firme y próspera la existencia política de este; por eso cabalmente algunos generales en tiempos de guerra civil abrieron empréstitos entre sus mismas tropas; pero este género de lazo *moral* tiene hoy dia escasa fuerza, pues por lo comun los fondos públicos están bajo la tutela de la sociedad europea toda entera, interesada en sostenerlos á despecho de todas las convulsiones políticas (*a*).

II. Segunda ley de la Deuda Pública es su *moralidad*. Entre las innumerables maneras que hay de hacer empréstitos públicos, todas ellas están cual más, cual ménos sujetas á inconvenientes: *diferida* ó *consolidada*, *vitalicia* ó *perpétua*, *enagenable* ó *intrasferible*, *aparente* ó *real*, la Deuda Pública puede presentarse bajo varias formas en que la moral salga mejor ó peor librada. Las ventas de fondos públicos pueden dar á los agiotistas ocasiones

---

(*a*) SAY nota aquí el inconveniente de que este *lazo moral liga* lo mismo á la *buena* causa que á la *mala*; pero inconveniente propio es este de toda clase de *medios*, pues todos en efecto cabe usarlos bien ó mal. Nosotros, al hablar de *medios de ejecucion*, suponemos una autoridad legítima y justa.

frecuentes de manejo reprobado, y á los incautos de ruina (*a*); y gracias que el público todo no sea cómplice de semejante mercadería.

III. Esto seria contrario á la tercera ley moral de la Deuda Pública, á saber: la *fidelidad.* Contra esta puede pecarse en dos maneras, á saber, *abiertamente* ó *encubiertamente*: lo primero negando ó mermando la debida satisfaccion á los acreedores, y lo segundo entregándoles un valor nominal y no real, por ejemplo, dándoles moneda falsa ó multiplicando excesivamente los títulos, etc. La lealtad es obligacion de todo contrayente, y de la sociedad más que de nadie, no sólo por ser más poderosa y rica sino por ser protectora obligada de la justicia (569).

IV. Para asegurar esta fidelidad de la Deuda Pública, conviene no sólo asegurarse préviamente de que hay recursos con que satisfacerla, sino el establecimiento de las llamadas *Cajas de amortizacion.* Pero lo mejor de todo y el verdadero remedio es la prudente economía en los gastos públicos; sólo así puede haber seguridad de que ni el gobierno se arruinará á sí mismo con el *déficit* siempre creciente, ni arruinará á los súbditos con impuestos y á los acreedores con la bancarrota.

(*a*) Sobre todo este tejemaneje debe leerse en la *Enciclopedia italiana* el artículo *Agiotage.*

ARTÍCULO IV.

De la aplicacion de las leyes, ó séase del poder judicial.

§ I. ¿EN QUIÉN RESIDE?

SUMARIO.

1186.—*¿Qué es el poder judicial?*—1187. *Es pertenencia de la soberanía, y no es mero* arbitrio.—1188. *El soberano puede tener* necesidad *de ejerjerlo por medio de algunos súbditos*,—1189. *y aun por consejo de* prudencia *puede no ejercerle de modo alguno en ciertos casos*,—1190. *sujetándose en el juicio de otros á la autoridad soberana.*—1191. *Poder judicial de los consorcios*,—1192. *de donde nace la idea de* fuero *privilegiado*:—1193. *su límite*.

1186. Fijada ya la nocion razonada de los deberes ejecutivos en el gobernar á las personas y en el administrar las cosas, pasemos á considerarlos en relacion con las resistencias que el *poder ejecutivo* está obligado á vencer, y primeramente con la de órden moral (1049-IV). De la idea genérica de sociedad (476) se desprende claramente que siendo cargo de la autoridad el unir para obra comun á inteligencias diversas, puede muchas veces tropezar con obstáculos morales que embarguen su actividad: dos súbditos que se disputen un derecho ó que aleguen alguno contra la autoridad misma, no pueden ser reducidos sino por la via del *derecho* fundado en la *verdad*. Propio es por tanto de la autoridad suprema el PODER de declarar qué sea justo, y declararlo de manera que el súbdito sea reducido por esta declaracion. Pues á este poder de *decir el derecho*, y de decirlo *con autoridad* (*jus dicere*) suele llamársele *jurisdiccion*, ó séase *poder* JUDICIAL. De estas dos denominaciones la primera, *jurisdiccion*, es más genérica, y comprende á toda especie de autoridad social; miéntras que la segunda, *poder judicial*, suele aplicarse

específicamente á la determinada facultad social con que, por medios morales se supera los obstáculos de órden moral, y á la cual de consiguiente pudiéramos llamar *milicia moral*, así como por el contrario á la milicia, propiamente dicha, pudiera llamársela el *juez material*, pues oficio del soldado es determinar con el hecho, así como el del juez es determinar con el derecho.

1187. Este poder, hemos dicho (928-998 y sig.), es propio de la autoridad, y lo es por dos razones, á saber: 1.ª porque el juicio no es sino una *aplicacion* de la ley al *hecho*, aplicacion cuya eficacia propia consiste en forzar moralmente á los individuos en el órden concreto; y es así que este forzamiento moral no incumbe sino á la autoridad; luego á sólo ella incumbe el juzgar; 2.ª porque el juicio aplica no sólo las leyes de *direccion* sino tambien las de *coaccion*, y la coaccion exige una fuerza insuperable: es así que esta fuerza no puede estar sino en manos de la autoridad (556-5.°); luego sólo á la autoridad incumbe el juzgar. Por esto cabalmente anduvo poco exacto Haller al igualar al *árbitro* con el *juez*; pues el juez pronuncia su sentencia con autoridad social que emana, como ya lo nota el mismo citado autor, de las regiones superiores, miéntras que la sentencia del árbitro no tiene fuerza de obligar sino á las partes que se convienen en atenerse á ella.

1188. Pero de que el juzgar sea atribucion de la autoridad no se sigue que el soberano, fuente como es de toda autoridad social (990), haya sin embargo de juzgar siempre por sí mismo; pues si bien se mira, la índole misma de la sociedad humana *lleva de suyo* el que la potestad judicial se trasfunda en varias autoridades *hipotáticas*; así como la naturaleza misma de la soberanía humana *aconseja* en ciertos casos al soberano despojarse momentáneamente de la facultad de ejercerla y trasferir su ejercicio á tales ó cuales entre sus súbditos. Hemos dicho que la índole misma de la sociedad humana *lleva de suyo* la mencionada trasfusion del ejercicio del poder judicial, porque en efecto la sociedad tiende *por naturaleza* á crecer en número y en compli-

cacion de relaciones (691, LVIII), y por consiguiente en colision mútua de derechos: es así que en esta colision de derechos, á la autoridad incumbe el determinar cuál de ellos deba prevalecer (741 y sig.), cosa que no podria hacer sin conocimiento prévio del derecho y de los hechos á que el derecho ha de aplicarse; y es así igualmente que cuando este conocimiento de objetos particulares necesita aplicarse á muchos, excede las fuerzas y el tiempo de que es dado disponer á un individuo humano; luego la índole misma de la sociedad humana *lleva de suyo* la necesidad de comunicar el poder judicial (691).

Pero como quiera que esta comunicacion ha de ordenarse al bien social, y primero de los bienes sociales sea la *unidad* (300, 454), la cual no puede resultar sino de principio que sea *uno*; como quiera, por otra parte, que esta *unidad* de varios armonizados por *uno* es cabalmente lo que se llama *subordinacion*; claro está que la participacion del poder judicial necesita, para ser legítima, derivarse toda entera del supremo ordenador.

1189. Esta comunicacion hipotática es *derivacion necesaria* de la naturaleza propagadora que caracteriza á la sociedad. Pero ademas, hemos dicho, la naturaleza misma de la soberanía humana pide que alguna vez *por consejo de prudencia* se despoje momentáneamente el soberano de su potestad judicial: la razon de esto es que la soberanía no puede, segun el órden natural, ejercerse sino por medio de sujeto *concreto* (466, 481), y que este sujeto, no por ser posesor de la autoridad, pierde el sér de hombre con todas las *pasiones*, *derechos y necesidades* comunes á todos los hombres (489). Si, pues, este *hombre-soberano* tiene *derechos individuales*, puede hallarse en colision con los *derechos* de otro individuo, así como sus *pasiones* y *necesidades* pueden extraviarle de la senda del órden (156-228) en el juzgar cuál de esos derechos deba prevalecer. Hé aquí por qué está obligado en conciencia á ver de asegurarse contra sí mismo (177, 261), sobre todo cuando los derechos que haya de revindicar sean de tal especie que fácilmente exciten la pasion.

Digo más todavia: aun cuando el soberano, dotado de virtud sobrehumana, estuviese bien asegurado contra sus propios extravíos, la ley del decoro (279) podria exigirle que separase de la persona juzgadora la juzgada; pues destinado como lo está el juicio á producir, cuanto posible sea, la más perfecta armonía de las inteligencias (1180) con la *evidencia* de la justicia, tendria el soberano poca prudencia en ofrecer á los detractores asidero tan fuerte como se lo ofreceria con ser juez en causa propia.

Pero no sólo la *necesidad*, sino tambien el *amor á la justicia* y el *bien público* son razones para que el soberano deba comunicar el ejercicio de su potestad judicial. Siendo en efecto sumamente difícil que aun el mejor de los jueces humanos deje de equivocarse alguna vez, y no cabiendo que el error del príncipe pueda ser subsanado por tribunal superior alguno, en grave riesgo se pondrá el príncipe que quiera ejercer personalmente aquella augusta potestad, de cometer errores á cada paso, y tanto más deplorables cuanto para enmendarlos no hay apelacion. Cierto que alguna vez se apela ante el *Rey mejor informado*; ¿pero serán muchos los príncipes tan exentos de amor propio que aun despues y todo de *mejor informados*, se avengan á retractarse? ¿No habrá siempre y de todos modos el peligro de que aun sus más justas sentencias se tengan por injustas, y de que á su constancia se la llame obstinacion? Todo esto seria tanto más de temer, cuanto que, no hallándose el príncipe sujeto á formas de proceso, faltarian por lo mismo á sus súbditos una fortísima prenda de seguridad, y á él un testimonio evidentísimo de rectitud.

1190. Dicho dejamos con esto el porqué en todos los gobiernos bien ordenados el soberano comete esos juicios á tercera persona, aun allí donde la constitucion política le autoriza á ejercer *por sí* el poder judicial. (Y aun recuerdo haber en mi juventud oido de varios Reyes de los llamados *absolutos*, y de las magistraturas de aquella época de *servilismo* y *oscurantismo*, que lo más comun, tratándose de pleitos en que el príncipe estuviera

interesado como particular, era salir mal librado!) Pero esa tercera persona á quien el príncipe comete entónces el juicio, claro está que no obra por virtud propia, sino por pública autoridad social, ejercida en este caso, no para ligar á la *autoridad* suprema que le ha cometido el juicio, sino á la *persona* del soberano que se somete aquí espontáneamente á esa otra persona por él mismo delegada, mirándola como á depositario accidental de la autoridad social abstracta que liga al soberano mismo en su calidad de *hombre* (1087). Razon, pues, tuvo Bentham, una vez admitida la soberanía del pueblo, en reprobar que en los modernos Estados constitucionales (*a*) se administrase la justicia *en nombre del Rey* (*de par le Roi*); pero en los Estados donde el Rey es verdaderamente *soberano*, esa fórmula expresa una verdad indudable, á saber: que el *poder judicial* todo entero se deriva de quien sea en cada sociedad primer ordenador (988 y sig.).

1191. Pero esto de derivarse de *una sola fuente* el poder judicial, dice relacion á la sociedad mirada en calidad de sér *total* único; pues en una sociedad compuesta hipotáticamente de otras sociedades ó *consorcios* primitivos (696) dotados tambien de un sér, de un fin, y de una autoridad secundaria conforme á su naturaleza propia (689), claro está que los *juicios* de esta autoridad secundaria se hallan muy léjos de ser una participacion del poder soberano. La autoridad secundaria en el consorcio juzga en calidad de *natural* principio de este especial órden de sociedad subordinada (690); y por consiguiente su poder judicial es una consecuencia natural de ser ella *autoridad ordenadora* del tal consorcio, á la manera que el poder judicial soberano es na-

---

(*a*) BENTHAM, *Oeuvres*, I. 3.—Muchas veces los escritores modernos juzgan absurdo el lenguaje antiguo porque expresa relaciones *verdaderas*, pero de tiempos antiguos. Probablemente Inglaterra, cuando estableció esa fórmula, no habia abrazado todavía las doctrinas liberales, y así es que la justicia se administraba verdaderamente entónces *en nombre del Rey*: hoy ya deberia decirse *en nombre del gobierno* ó *en nombre de la nacion*.

tural consecuencia de ser el tal soberano *ordenador supremo* (928) del *todo* social.

1192. Esta observacion metafísica nos explicará un punto de alta importancia, sobre el cual han disputado, no sin cierta pasion, muchos publicistas, á saber:—¿Es justo que haya diversidad de *fueros*?—Para responder, pregunto ántes:—¿Hay ó no cierta especie de acciones que no son delito para la sociedad mayor sino en cuanto esta ejerce la tutela del órden aun en los *consorcios* que la componen?—(707) ¿Si?—pues entónces es muy racional que de esta especie de delitos conozca *principalmente* el especial *consorcio* á cuyas *especiales* leyes se opongan *principalmente* los tales delitos, y que en ese conocimiento no intervenga *la soberanía* social sino como un apoyo del *consorcio* mismo, que es quien mejor puede conocer la causa. Por ejemplo ¿quién mejor que el comerciante podrá valuar la ofensa causada á los derechos mercantiles? ¿quién mejor que el militar podrá valuar las faltas contra la disciplina militar? Prudentísimo y muy natural por tanto ha sido para estos y semejantes casos cometer el respectivo juicio á los más peritos.

1193. Pero por lo mismo es óbvio que esta diversidad de tribunales, ó séase de *fueros*, racional en su aplicacion á delitos *especiales* (si así puede llamárselos), seria muy perniciosa respecto de los delitos *comunes*, pues en estos la sociedad mayor posee esencialmente el supremo poder jurídico, en razon á que estos delitos se oponen *principalmente* al bien comun, cuyos derechos se debe anteponer á todos los derechos privados homogéneos (363, 742). Los miembros, pues, todos de la sociedad mayor tienen derecho *igual* á ser amparados (628), y por consiguiente es menester que todos puedan *igualmente* hallar acceso al tribunal y prometerse de sus jueces imparcialidad: lo cual no es tan asequible en el *fuero* privilegiado.

§ II. DE LAS FUNCIONES DEL PODER JUDICIAL.

SUMARIO.

1194.—*Funciones del poder judicial*: civiles y penales.—1195. *Perfeccion de los juicios*: *triunfo de la justicia* pleno *y* notorio,—1196. *es decir, exento de toda vejacion.*—1197. *Funciones del* PODER CONSTITUYENTE.—1198. *Análisis del juicio.*—1199. *Elemento* 1.°, *el* hecho: *resulta de la* denuncia *y de* las pruebas.—1200. *Elemento* 2.°, *el* derecho, *y* 3.° *la* sentencia: *resultan de la* ley *y del* criterio.—1201. *Sus apéndices* apelacion *y* ejecucion.—1202. *Bosquejo de* especiales *consideraciones teóricas.*—1203. *De la acusacion*—1204. *del proceso* inquisitivo *ó* fiscal. —1205. *De la publicidad de los juicios.*—1206. *Del* jurado.—1207. —*Consideraciones teóricas.*—1208. *Leyes morales que de ellos resultan*, 1.° *en el órden* cívico,—1209. 2.° *en el órden* político.—1210. *Del* criterio judicial, *ora* moral, *ora* legal.—1211. *El mejor de todos es el compuesto de ambos.*—1212. *Apelacion*: *derecho y deber.*—1213. *Elementos para juzgar, y de su importancia.*—1214. *Ejecucion*: *modo de asegurarla.*—1215. *Limitaciones al derecho de captura.*—1216. *Epílogo de lo dicho acerca del poder judicial.*

1194. Conocido ya en quién reside naturalmente el poder judicial y el cómo puede trasferirse su ejercicio, tócanos examinar el fin á que debe encaminarse y la materia sobre que debe ejercerse. Oficio propio del poder judicial es remover de las vias del órden cívico aquellos obstáculos que contra él se puede oponer (1049-IV) con la fuerza moral del derecho, ó al ménos con algo que tenga apariencia de tal, pues como quiera que *per se* el derecho es órden (124), no puede producir obstáculo alguno contra el órden: si obstáculo hay, nace cabalmente de que se suspenda la accion del derecho. Ahora bien, en dos maneras puede ser impedida la actividad de un derecho manifiesto, á saber, ó por virtud de otro derecho que lo contraste, ó por medio de violencia que lo conculque (331): en el primer caso, tendremos un tropiezo en el proceso social; en el segundo, tendremos un desórden. Pues bien, oficio del poder judicial es coordinar

los derechos que entre sí pugnen, y restaurar los que sean violados: mirada la primera de estas sus atribuciones, el poder judicial llámase *civil* (*a*); mirada la segunda, llámase *penal ó criminal*.

1195. Pero en el desempeñar cada cual de estos oficios, camina el juez por un terreno sembrado de lazos que le tiende la humana malicia con cuantos medios puede hallar á mano en sus más tenebrosos abismos. ¿En qué, pues, consistirá el bello ideal de un juicio? Pues consistirá en frustrar de tal manera las asechanzas del delito que al fin *triunfe plenamente todo derecho, y plenamente sea vencida toda injuria*: en esto consiste la rectitud intrínseca de todo juicio, pues cargo del juicio es *decir todo lo verdadero*, *negar todo lo falso*. Pero ¿con qué fin se pronuncia este juicio? Pues se pronuncia con el fin de coordinar en la verdad á las inteligencias asociadas (**1186**): es así que la fuerza de la verdad está en proporcion de su evidencia respectiva; luego perfecto, aun extrínsecamente, será el juicio social cuando para la sociedad entera sea innegable su rectitud. La idea, pues, y el fin de un juicio perfecto consiste en el *triunfo pleno y notorio de todo derecho contra toda injuria*.

1196. Con decir que todo derecho debe triunfar *plenamente*, digo mucho más de lo que parece á primera vista, pues el inocente tiene derecho no sólo á lo que de justicia le corresponde, sino á que esto se le dé *sin vejarle*: toda vejacion, pues, que el inocente padezca en el revindicar su derecho, es imperfeccion del juicio; imperfeccion de que será *culpable* la sociedad

---

(*a*) La denominacion de *civil* es en sí muy oportuna porque expresa con exactitud lo que debe significar. Con todo, no sin razon censura Bentham que al DERECHO universal se le divida en *civil y criminal*, pues esta division convendria más bien á los JUICIOS, cuya accion, como interna que es de todo punto á la sociedad, no puede ser aplicada sino á relaciones cívicas ó á su violacion. Esta division la aplica tambien Romagnosi á la *fuerza social*, diciendo de ella que es unas veces *compasiva* y otras *defensiva*. (*Inst. di civ. fil.*, lib. V, t. 5.)

si ha podido ser evitada, y sólo en el caso de que la imperfeccion no pueda evitarse, será *inculpable* la sociedad; en uno y otro caso, de todos modos el juicio será imperfecto. Pero el derecho no es favorable sólo al inocente, porque aun el que no tiene derecho respecto del especial punto controvertido, puede tenerlo respecto de otros muchos puntos. Pues tambien la violacion de estos derechos es imperfeccion (inevitable muchas veces) de los juicios públicos. Con lo cual digo que la perfeccion absoluta en la organizacion judicial es tan imposible como en todas las demas funciones humanas; pero en este punto, como en todos, la sociedad debe progresar (860), y una vez conocido el tipo de lo bello y de lo recto, tender contínua y eficazmente á realizarle cuanto sea posible.

Acerca de este particular son distintas las funciones del juez y las del ordenador político.

1197. Para el juez, toda la dificultad de sus funciones estriba en conocer ó no lo verdadero, pues una vez conocido, el impulso que de resultas debe imprimir á la sociedad, es ya un acto voluntario que está plenamente al libre alcance del mismo juez. Harto más complicadas son las funciones del *poder constituyente*, el cual en el organizar los juicios, ha de mirar no sólo á que el juez conozca lo *verdadero*, sino á que quiera *el derecho*; es decir, ha de ingeniarse de manera que ligue la libertad del hombre sin violarla. Al efecto es menester que, tomando en cuenta los elementos del juicio, examine respecto de cada uno de ellos todo cuanto pueda influir en que el juez *averigüe la verdad* y *quiera la justicia*.

1198. ¿Cuáles son, pregunto ahora, los elementos del juicio?—Pues el juicio *social*, bien que diferente del *individual* por razon del sujeto que le pronuncia, ha de contener, *en calidad de juicio*, los mismos elementos que el individual. Ahora bien, ¿cuáles son los elementos del juicio individual? Sabido es que todo juicio no primitivo de materia contingente es conclusion de dos premisas, á saber: una *experimental*, que ofrece á la mente

materia excitándola á juzgar de ella, y otra *teórica*, que determina el *modo* de producir este juicio: tales son los dos elementos de que consta el recto juicio individual. Pues á semejanza del mismo, tambien el juicio social consta de tres elementos, á saber: el *hecho*, elemento empírico; el *derecho*, elemento teórico, y la *síntesis* de los dos; ó séase la sentencia.

1199. En cuanto al *hecho*, así como el individuo le conoce 1.° por espontáneo movimiento de la sensibilidad, 2.° por aplicacion del discurso, así tambien en el juicio social el hecho debe ser conocido, 1.° por espontáneo movimiento de la sensibilidad social, sensibilidad que reside en la muchedumbre, y 2.° por exámen razonado, que es exclusiva incumbencia de la *mente* social, la cual reside en la autoridad (729-LXI). Convendrá, pues, ordenar los juicios en tal manera que la autoridad 1.° pueda ser informada por la muchedumbre acerca de los obstáculos que perturben el órden social, y 2.° les aplique rectamente la disquisicion necesaria: en otros términos, convendrá organizar rectamente la *denuncia* ó séase *acusacion*, y la *discusion de las pruebas* ó séase *proceso*.

1200. Fijado ya un hecho, hay que aplicarle el principio *teórico*, el cual, respecto de los juicios, lo es *la ley*. Pero para que esta aplicacion sea recta, necesítase un *criterio* mediante el cual pueda el juez cotejar rectamente el *hecho* con el *derecho*. Entónces se hallará ya en estado de *concluir*, es decir, de *sentenciar*.

1201. Con la sentencia ha pronunciado la sociedad su juicio. Pero así como el juicio individual puede someterse á nueva discusion cuando con él haya padecido ofensa la verdad, así tambien cabe someter á nuevo juicio el juicio social ya pronunciado, cuando quiera que así lo reclame la debida restauracion de la justicia ofendida. Tal es el objeto y fin del procedimiento jurídico llamado *apelacion*, cuya atinada organizacion puede influir tanto en que se logre el fin del juicio, á saber, el triunfo pleno y notorio del derecho (1195).

Sin embargo, el acto que verdaderamente pone el último sello á este triunfo, es la *ejecucion*, pues sin ella el poder judicial seria una mera belleza platónica, enteramente inútil para satisfacer la necesidad social, y de aquí que para la plena perfeccion de ese poder sean precisas aquellas disposiciones que eficazmente le presten el apoyo de la *fuerza pública*.

Formacion, pues, de tribunales, proposicion de la causa, pruebas, criterio, sentencia, apelacion y ejecucion: tales son los varios trámites que el poder *constituyente* y el *legislativo* deben tratar de determinar rectamente para que el poder *judicial* pueda tenerse por debidamente organizado.

1202. En cuanto á fijar las normas especiales con que el PODER JUDICIAL, por su distribucion orgánica sea idóneo para producir en los múltiples grados del juicio triunfo pleno del derecho, cargo propio es del ordenador político: á nosotros no incumbe resolver las complicadas cuestiones de hecho que tan ardua hacen la parte de legislacion social conocida bajo la denominacion de *Código de procedimientos*. Creeriamos no obstante faltar á nuestro deber si en algun modo y aunque sea someramente, no bosquejásemos un punto de vista al ménos, desde el cual pueda el lector mirar de pasada, y como en panorama reducido, desde la eminencia del órden abstracto, los dilatadísimos espacios del foro y de la curia.

Nada diremos sobre el número y calidad de las personas que en cada tribunal hayan de tener en su mano la balanza y la espada de la justicia: sobre este punto de la organizacion de la magistratura, recuérdese, como aplicable en gran parte, cuanto dejamos dicho en general respecto del poder deliberativo y legislativo, y sobre la formacion del organismo gobernante. Recordaremos únicamente la famosa discusion acerca de la *amovilidad* de los magistrados, que segun las varias formas de gobierno político, así puede producir resultados más ó ménos graves y de índole diferentísima.

1203. Supuesto un cuerpo de magistrados bien constitui-

do, débese tratar de que todo derecho perturbado ó violado pueda invocar su amparo prontamente. Ahora bien ¿quién ha de entablar la oportuna reclamacion? ¿el ofendido, la sociedad ó la autoridad?—En las causas de órden civil (*pleitos*) las partes mismas interesadas toman esta iniciativa, ó séase *proponen* la causa; pero en las causas criminales cabe que el *particular* no pida justicia ó por imposibilidad ó por temor; cabe igualmente que la *sociedad* haga lo mismo por no haber en ella quien quiera tomar el papel de acusador, pues por una preocupacion tan irracional en sí como funesta en sus efectos suélese generalmente odiar ese cargo; cabe por último que el *acusador público* se calle tambien por ignorancia, por negligencia ó por malicia. Y hé aquí cómo en los umbrales mismos del tribunal se plantea una cuestion complicada sobre el modo de abrir sus puertas al derecho injuriado sin que tambien queden abiertas á la calumnia y al antojo.

1204. Abiertas que sean al fin las puertas del tribunal, ¿qué vía deberá tomar el legislador para garantizar los derechos? Respecto de los negocios del fuero civil, no es grande esta dificultad; pero en los del fuero *criminal* ¿qué vía garantizará mejor los derechos sociales, la vía *inquisitoria* ó la *acusatoria*? Describiendo el profesor Emerico Amari (*a*) estas dos formas de procedimiento judicial, dice:—«Procedimiento de oficio, investigacion secreta, juicio conforme á pruebas escritas, criterio legal contra cuyas normas esté prohibido al juez absolver ó condenar, ausencia de confrontacion entre el reo, los acusadores y los testigos en discusion pública: tales son las formas del *proceso inquisitorio* en toda su pureza. Por el contrario, las del proceso *acusatorio* son acusador público, publicidad en la instruccion y en la discusion del proceso, juicio meramente oral, criterio moral conforme al cual no tenga el juez otro freno

(*a*) *Giornale Statistico*, t. V, *Sopra i diffetti e riforme delle statistiche*, etc. Ya varias veces hemos alabado esta docta disertacion.

»sino su conciencia ni otra guía sino sus propias luces, debate »libre, en fin, entre reo, acusadores y testigos.»

1205. Cada cual de estas dos formas de proceso tiene sus respectivas ventajas é inconvenientes, y de aquí la variedad de cuestiones y pareceres á que dan lugar sus respectivos trámites judiciales, variedad nacida del partido que abrazan los publicistas contendientes, segun respectivamente les infunde mayor temor, ora el daño social, ora la impunidad del delito, ora la opresion de la inocencia. Entre esas cuestiones, la más importante es la que versa sobre *la publicidad de los juicios*, si cuestion puede ya hoy llamarse un punto acerca del cual están casi acordes todas las naciones civilizadas, bien que cada cual de ellas haya adoptado formas diversas para realizar aquella publicidad. Sin embargo, concediendo y todo que esta publicidad de los juicios es de suyo un freno tan poderoso que quien le rechace difícilmente evitará la sospecha de parcial; ello es, por otra parte, que la experiencia va modificando acerca de este punto la opinion de personas sensatas, para quienes es asunto de grave meditacion el peligrosísimo influjo con que los díscolos y facciosos suelen dominar ora la inteligencia, ora la independencia de los tribunales en que todo juicio es público. Pese, pues, y mida el político las razones alegadas por *unos* y *otros* de entre los dichos publicistas que discuten acerca del particular, y sobre todo acomode esas razones á la índole propia de cada época, pueblo y negocio.

1206. No ménos graves discusiones se mueven respecto al modo de aplicar la ley; sobre todo acerca de qué sea más conveniente, si el *jurado* (*a*) ó el *criterio* judicial. Respecto del

---

(*a*) Llámase así una institucion de las leyes inglesas, en cuya virtud el proceso criminal, despues de instruido por los magistrados ordinarios, pasa á conocimiento de cierto número de ciudadanos *pares*, ó iguales en condicion al reo, á fin de que estos pronuncien *acerca del hecho* incriminado: el proceso vuelve á pasar luego al juez ordinario, que aplica la pena correspondiente.

primero, la cuestion está cada dia más empeñada, pues no sólo se interesa en ella la suerte de los particulares sino que en muchos casos puede afectar á la libertad civil; y de aquí que en los tiempos actuales esa cuestion se agite calorosamente no sólo moviendo los entendimientos á inquirir lo que en ella hay de verdadero y de falso, sino tambien apasionando los corazones por celo de independencia. En las obras de Bentham se halla la defensa y la impugnacion de esta institucion tan famosa (*a*): yo por mi parte no me atrevo á decidirme por ninguna de las opuestas opiniones, porque ninguna hasta ahora veo comprobada por el *hecho*: así es que me limitaré á unas pocas reflexiones (*b*).

1207. Esta cuestion acerca del *jurado* no es sino una de tantas aplicaciones especiales de la doble cuestion universal que puede proponerse en los siguientes términos, á saber: 1.º ¿Á quién será más oportuno encomendar la suerte del ciudadano; á una inteligencia ilustrada, pero más sujeta á corrupcion, ó á una voluntad ménos corruptible, pero más sujeta á error de la mente? 2.º ¿Es ménos corruptible el juicio del vulgo que el juicio de los magistrados? Como se ve, la primera de estas cuestiones es *de derecho*, y la segunda *de hecho*.

La solucion respectiva de entrambas depende en gran parte del respectivo estado de las sociedades y de los gobiernos; pues, abstractamente hablando, el hombre de bien deseará siempre y en todas partes jueces ilustrados y expertos, al ménos tratándose de negocios en que se ventile una *colision* de derechos, pues que si se trata de *violacion* de los mismos por vías de hecho, bien puede acontecer que el juez letrado sea ménos experto que el vulgo. Pero dado el supuesto de una sociedad corrompida, en la cual por consiguiente no sea temerario el recelo de que los litigantes sobornen al juez, concíbese preferible el juicio, aunque

---

(*a*) La impugnacion es de Bentham, y la defensa es de su editor, t. III, p. 61 y sig.

(*b*) En otra obra (*Exámen crítico*, parte II, c. 8, §. 3), dejamos ya tratado este punto con mayor extension.

sea ciego, de un juez lego pero honrado, al de un juez letrado pero venal. Lo mismo en el caso de que el gobierno sea opresor, procederá el recelo de que los jueces le ayuden á oprimir, y entónces tambien el ciudadano oprimido querrá mejor confiar su suerte al juicio de otros ciudadanos oprimidos como él, que al de instrumentos manejados por el gobierno opresor de todos.

Mirada por estos dos aspectos la cuestion del *jurado*, forma parte de otras dos ya ventiladas por nosotros, á saber: 1.ª la que versa sobre el modo con que el gobierno debe garantizar los intereses de los particulares (905 y en otros pasajes); 2.ª la que versa sobre la reaccion con que los súbditos pueden asegurarse contra la opresion (1021 y sig.). Por aquí se ve, pues, que la institucion del *jurado* puede ser considerada como *cívica* y como *política*, y por consiguiente que puede ser establecida, ora por los gobiernos para seguridad individual de los litigantes, ora porque los pueblos la invoquen como medio de defensa política.

1208. Por aquí tambien se comprenderá el verdadero punto de vista que esa institucion deba tener para el *político-moral*, y los deberes que respecto de ella deban prescribirse al supremo ordenador en cada sociedad. En cuanto á lo primero, legítimo es sin duda todo esfuerzo encaminado á garantir la rectitud de los juicios, y por consiguiente cuando quiera que las observaciones del *político-teórico* muestren adecuada para ese efecto la institucion del *jurado*, adóptela enhorabuena el gobierno, bien que deba modificarla acomodándola al estado del pueblo respectivo. Y esto porque si bien la mejor garantía de los derechos consistirá siempre en la rectitud del encargado de su defensa, con todo, la perfeccion del gobierno de la sociedad exige no sólo tener gobernantes incorruptibles que ejerzan su cargo con justicia, sino que aun los corruptibles no puedan cometer injusticia (1061); en suma, exige encaminar al hombre moral y al hombre material juntamente al cumplimiento de los deberes sociales.

1209. Tal es la primera ley que, respecto del *jurado*, resulta del deber *cívico*. Si miramos ahora esta institucion por su

lado *político*, la política moral dice al gobernante que, en su calidad de encargado por la Providencia de guiar á los gobernados, no tanto está obligado á proveerlos de fuerza *reactiva* como á conducirse con ellos de modo que ni la echen de ménos ni la deseen. ¿De dónde puede verdaderamente nacer en los súbditos el inquieto afan de garantías sociales, sino de que sientan pesado en demasía el yugo de la autoridad? Indudablemente los perturbadores y díscolos atizarán en los pueblos ese afan y esa impaciencia de freno; pero esta misma conjuracion de los descontentos (que puede á veces tener como pretexto algun desafuero real) ¿no muestra de suyo que en la sociedad gobernante hay debilidad ó hay connivencia? Remuévase, pues, todo fundamento de queja, real ó imaginario, si ya no se quiere que se arme para defenderse el súbdito, cuyo cargo propio no es resistir sino obedecer. Excitarle á la resistencia seria contradictorio, pues *súbdito que puede no obedecer* seria *súbdito-no-súbdito*; pero no ménos contradictorio seria poner las cosas de manera que la administracion de justicia pudiese, con viso de razon siquiera, ser mirada como instrumento de opresion.

1210. Trazado ya este bosquejo acerca del *jurado*, hagamos lo mismo respecto de la segunda de las cuestiones propuestas en el párrafo 1206, á saber, la del *criterio judicial*. Depende á mi entender esta cuestion, de los primeros principios de la teoría social.—¿Debe fallar el juez al tenor de la ley pública, ó segun la inspiracion de su propia conciencia?—Tal es el primer punto que debe ventilarse. Veamos. ¿Qué cosa es el *juez*? Pues es un *hombre* representante de la *autoridad* social que ha de decidir acerca del derecho controvertido. De la autoridad social, pues, tiene ese hombre el derecho de obligar, y por consiguiente no puede *obligar* sino á lo que por ley pública está prescrito; pero como para ello necesita determinarse, y toda luz al efecto ha de venirle de su propia razon, dicho se está que no puede *declarar* sino conforme al dictámen de su propia conciencia. Tenemos, pues, que la *fuerza* del juez se la da la *ley*; pero que la *luz*

se la da la *razon*: y es así que uno y otro de estos dos elementos, á saber, *fuerza* y *luz*, son necesarios al acto del poder judicial (1186); luego sentencia que no sea engendrada por ambos es sentencia contraria á la naturaleza del juicio.

1211. En este punto hay que distinguir con gran diligencia dos cosas que son en sí muy diferentes, á saber: una cosa es juzgar en conciencia *cómo se ha de ejecutar* la ley, y otra cosa es juzgar la *ley* misma. La ley es para el juez un principio, un axioma cuya norma no puede violar: si la ley le parece injusta, y por consiguiente se ve en la alternativa, ó de violarla ó de fallar contra conciencia, deberia ántes que ninguna de estas dos cosas, renunciar su cargo, el cual está limitado á decidir el cómo la ley *justa* sea aplicable al hecho. Pero esta decision puede fundarse, ora en el mero conocimiento *individual*, ora en ciertos indicios *predeterminados por la ley*, bien que apreciados por la conciencia del juez, ora en fin de indicios no sólo predeterminados sino tambien apreciados por la ley misma. Si la ley no exigiese pruebas públicas, la autoridad del magistrado se convertiria en arbitraria; pero tambien si al determinar la ley cuáles deben ser las pruebas, no dejase á la conciencia del juez la valuacion de la fuerza que deba atribuírseles, resultaria que los juicios, convirtiéndose en un mecanismo meramente material, degenerarian en rigidez. Excelente, pues, acerca de este punto será la ley que, estableciendo un criterio *legal* en el fijar cuáles deban ser las pruebas, á fin de impedir toda arbitrariedad, no cierre el paso á un criterio *moral* que permita á la conciencia del juez apreciar el valor de esas pruebas á fin de no pecar por exceso. Cuando quiera que la ley, por excesivamente rígida, no consintiese esta latitud, el juez de todos modos y en cuanto de su parte estuviese, deberia cuidar de que no saliese violada la justicia, hasta el punto de renunciar su cargo ántes que condenar á un inocente. Esta conclusion es consecuencia obvia de la fundamental teoría social en que dejamos expuesta la nocion de superior y de soberano (488, 499), nocion *compuesta* de dos elementos, á saber, *hombre*

y *autoridad*; así como la misma expresada teoría fundamental es consecuencia del prudente medio filosófico que nos sirve de guía en todo el curso de la presente obra (*Introduccion*).

Aplicando esa misma teoría á todos los trámites de un proceso, iriamos hallando incesantemente nuevas relaciones entre ella y la práctica; relaciones encaminadas todas á unir los elementos del proceso *inquisitorio* con los del *acusatorio* de modo que resultase la debida armonía entre el impulso *moral* de este y el impulso *material* de aquel. Pero basta ya lo dicho para poner al lector en la pista: extendiéndonos acerca de este punto, traspasariamos el límite de un simple *ensayo* y nos saldriamos del puro órden *moral*.

1212. Réstanos, pues, bosquejar lo relativo á la *ejecucion*. Y en primer lugar ¿es lícito, y lo es siempre, apelar de la sentencia del juez? ¿es lícito prohibir las apelaciones?

Para responder racionalmente, recordemos que la apelacion es una consecuencia de la asociacion hipotática (707), y una de las más señaladas ventajas que la sociedad menor reporta de su ayuntamiento con la mayor respectiva (709). No puede por tanto ponerse en duda que el súbdito tiene *contra la autoridad secundaria* derecho para apelar de los juicios injustos. Pero aquí ocurre preguntar: este derecho del súbdito, en cuya virtud la autoridad secundaria no puede impedirle la apelacion, ¿obliga tambien á la autoridad suprema á recibir *siempre* la dicha apelacion y á sustanciarla? Aquí el caso es muy diverso, porque si bien *siempre* es posible *abstenerse* de obrar, no lo es el *obrar siempre*: y justamente esta imposibilidad de obrarlo todo *siempre* por sí, es lo que á la autoridad suprema obliga á subdividir hipotáticamente el poder judicial (1188). Ahora bien, si *siempre* la autoridad suprema tuviese obligacion de recibir y sustanciar las apelaciones, resultaria que, teniendo como tienen los súbditos *siempre* derecho de interponerlas, quedaria la autoridad suprema obligada á cosa que no puede hacer siempre; luego, absolutamente hablando, no tiene obligacion de recibir siempre las apelaciones.

—Pero ¿no podrá cometerlas á otros magistrados?—Ciertamente sí; y tal es en efecto la costumbre. Pero estos segundos magistrados son tan falibles como los primeros, y en consecuencia, por derecho natural deberia concederse al inocente facultad de apelar, no sólo de la segunda instancia sino de la centésima. Mas como, por otra parte, semejante facultad indefinida equivaldria á la frustracion de todo juicio, de aquí que sea preciso limitar el número de las *instancias*; y como quiera que, aun limitado y todo este número, las apelaciones podrian ser, por lo excesivas, perjudiciales á la sociedad si de este modo se fuera dilatando la ultimacion de las causas aun de las ménos importantes, necesario ha sido tambien negar toda apelacion respecto de ciertos negocios de menor cuantía.

Por consiguiente el *deber* social de admitir apelaciones es un deber que tiene sus límites; pues que si bien, dada la falibilidad de los juicios humanos, cabe siempre el que una nueva *instancia* pueda salvar á un inocente, que sin ella habria sido condenado; lícito es no obstante á la autoridad el fijar ciertos límites allende los cuales se ponga el cumplimiento de la justicia, que la prudencia social no haya podido realizar, en manos de una Providencia Suprema, poderosa para regir en todo caso la suerte de la inocencia y reparar en otro mundo las ofensas causadas en este al inocente (*a*).

1213. Pero ¿á qué normas han de ajustarse esos límites del derecho de apelar? Señalaremos cuatro principales, á saber: 1.° la *gravedad* del interes que esté comprometido: por ejemplo, salvo el caso de peligro público inminente, junto con evidencia

(*a*) Para confusion de ciertos católicos que nada quieren dejar en este punto ni á la Providencia de Dios ni á la conciencia del hombre honrado, léase lo que el protestante F. G. Stahl (*Historia de la filosofía del derecho*, C. IV, secc. 1), enseña tan magistralmente sobre la confianza que debe tenerse en la Providencia rectora de los sucesos humanos, así como sobre el modo de adunar con esta religiosa confianza las garantías posibles en la humana prudencia.

y notoriedad del crímen (como en tiempos de sediciones, guerras, etc.), debe concederse siempre apelar de las sentencias de muerte: 2.ª el estado *moral* de la sociedad y de los tribunales: así pues, tanto mayor obligacion habrá de admitir apelaciones cuanto más dudosas fueren la probidad de las partes y la integridad de los jueces: 3.ª la intensidad y evidencia del *delito* ó de la *injuria*; pues lo mismo en los juicios criminales que en los civiles la apelacion indebida puede agravar la ofensa causada á la justicia y á la sociedad: 4.ª la *experiencia* de los hechos, pues si esta nos mostrase un cierto número de inocentes condenados, nos mostraria por ende que se necesitaba mayor número de garantías en pro de la inocencia.

1214. Fenecido el juicio, debe tener cumplimiento la sentencia; y cuanto más pronta é inexorablemente se ejecute (salvo siempre el derecho de gracia ya explicado en el §. 793 y sig.) tanto mayor será la fuerza moral que el poder judicial gane. Pero aquí surge una cuestion, á saber: para asegurar la ejecucion de las sentencias ¿será lícito echar mano al acusado ántes de haberle juzgado? Á esto el sentimiento de humanidad responde que á todo acusado, miéntras no se le pruebe que ha cometido realmente el delito de que se le acusa, debe suponérsele inocente; que al inocente no se le puede castigar, y que siendo de hecho toda detencion un castigo, pues que priva de libertad al detenido, no puede tenerse por lícito contra quien no esté convicto de culpa. Tal es, repito, la argumentacion que á favor de la inocencia se levanta en el fondo del humano sentimiento. Pero si recordamos lo ya dicho (645, 800) sobre que *no toda pena es castigo*, se verá que el preinserto sorites está sujeto á varias excepciones; pues si bien es certísimo que al acusado, no por el mero hecho de serlo debe suponérsele culpable, cierto es tambien que no debe suponérsele inocente: el acusado no es más ni ménos que un hombre *de quien se duda* si es inocente ó reo. Claro es por tanto que no se puede *castigarle* como á reo; pero si por la *naturaleza* misma de su condicion tiene que someterse á una *pena* (y en

efecto, harto grave lo es ya para un inocente ver que se duda de él), culpe á la naturaleza de las cosas, no á la sociedad, la cual no tiene más remedio sino vejar al particular en obsequio al bien comun: por consiguiente el particular debe resignarse (745), tanto más cuanto que, si él es inocente, en ventaja suya redunda la ley que asegure el castigo de los culpables y la justificacion de los inocentes.

1215. No con esto quiero decir que sea *lícito siempre* el aprehender á todo acusado, pues obligada como está la sociedad á proteger cuanto pueda la inocencia, debe limitar sus rigores en esta parte á proporcion que 1.° el indicio sea ménos grave, 2.° el hecho incriminado ménos importante, 3.° la imputacion ménos acerba, 4.° la fuga ménos facil. Y como quiera que este último elemento sea de suyo proporcionado al estado de perfeccion social, de aquí que tanto más raro sea el caso de prision preventiva cuanto más perfecta sea la sociedad. Pero de todos modos, sea cualquiera el grado de perfeccion social, la prision preventiva debe ser *aseguracion* del juicio, no tortura del acusado (854); y con razon Bentham se queja de las leyes inglesas, que muchas veces gravan al acusado, no sólo con la pena ya dura de la reclusion, sino ademas con multitud de dispendios.

Y á propósito de esto, podriamos aquí examinar quién debe pagar las costas de los juicios, y hasta qué punto pueda ser de provecho la tasa de cada sentencia á fin de estimular con el interes á los magistrados para que fallen pronto las causas. Pero si hubiésemos de examinar toda cuestion acerca del presente asunto, compondriamos un tratado de legislacion y no un ensayo de derecho natural. Hagamos, pues, aquí punto, compendiando en algunas proposiciones lo dicho acerca del poder judicial.

1216. Nacido del derecho social de mantener el órden público, el poder judicial reside de suyo en el soberano; del soberano, pues, depende, y al soberano toca delegarlo á los magistrados secundarios en el número y medida que se lo dicten la prudencia y la necesidad social; necesidad que será tanto mayor cuanto

más vastas y complicadas sean las relaciones morales en la sociedad.

Notorio y pleno triunfo del derecho: tal es el gran fin á que debe encaminarse la organizacion judicial, adoptando al efecto todos los medios adecuados para limitar, por una parte, la arbitrariedad de un juez corruptible, y para templar por otra parte el material rigorismo de las leyes escritas, haciéndole flexible á la moralidad de los actos humanos.

Con este fin débese determinar lo relativo á la constitucion de los tribunales, á la incoacion de los procesos, al sistema de probaciones, al criterio del juez, á la fuerza de las apelaciones, y á la eficacia de las sentencias.

Tal es en bosquejo la vasta materia sobre que debe poner esmerada atencion el legislador que quiera constituir con leyes sábias el PODER JUDICIAL.

ARTÍCULO V.

De la fuerza pública (a).

SUMARIO.

1217. *Necesidad de la fuerza pública: su clasificacion;*—1218. *sus condiciones propias:*—1219. *dificultad de realizarlas todas.*—1220. *Medios de hacerla eficaz:* 1.° *con reclutamientos voluntarios,*—1221. 2.° *con quintas impuestas por necesidad:*—1222. *medio sólo lícito á falta de otros,*—1223. *y que por consiguiente debe evitarse todo lo posible.*—1224. *Deberes de la autoridad cuando no pueda evitarse:* 1.° *justicia distributiva;* 2.° *permitir sustituciones;* 3.° *compensar al soldado la vejacion que se le impone.*—1225. *Deberes del súbdito acerca de esta materia.*—1226. *Aumento de la fuerza con el material de guerra, que debe ser proporcionado al* fin *y á la* forma *social,*—1227. *y es tambien un objeto de deber social.*—1228. *De otros medios de fuerza pública.*—1229. *Importancia de cuidar de la probidad del soldado.*—1230. *Quién deba disponer de la fuerza pública.*

1217. Pues el buen ordenamiento social exige que la sociedad se ponga en aptitud de lograr su fin material (726, 735),

---

(a) Véase el *Exámen crítico*, P. II, c. VII.

es evidente que debe hacer todo lo posible para que la autoridad social pueda superar, no solamente los obstáculos morales, sino tambien los materiales, lo primero fallando sobre el derecho que deba prevalecer en la colision de varios, lo segundo venciendo las resistencias materiales á la ejecucion de ese fallo. Conviene, pues, organizar la sociedad de manera que ninguna fuerza material pueda sobreponerse á la fuerza social ni impedir la ejecucion de la voluntad social, que lo es la ley (1074). Ahora bien, es así que esta voluntad puede ser impedida, ora por obra de particulares contra particulares, ora por enemigos interiores del órden público, ora en fin por enemigos exteriores del Estado; luego conviene organizar la sociedad de modo que pueda superar las fuerzas privadas, las fuerzas de los revoltosos interiores y las fuerzas de los invasores extranjeros. Tres especies, pues, de fuerza debe tener el Estado, á saber: fuerza *cívica* que dome las resistencias privadas; fuerza *política* que reprima á los revoltosos, y fuerza *guerrera* que rechace á los enemigos exteriores (*a*).

Distingo así estas fuerzas porque distinto es su *fin* respectivo, y el fin de cada facultad es lo que le presta carácter propio (23 y sig.) Fin de la primera de esas fuerzas es en efecto el órden *cívico*, de la segunda lo es el órden *político*, y de la tercera el órden *internacional*. No hay sin embargo inconveniente alguno en que este triple cargo sea desempeñado por una misma y sola

---

(*a*) Romagnosi, en su *Fil. del der. cív.* (lib. VII), divide tambien la fuerza pública en *civil*, *cívica* y *de Estado*, pero dando á cada cual de estas clases *atribuciones* en algun modo diversas de las que les damos nosotros.—Véase tambien el libro V de la citada obra del mismo autor, donde dice que una cosa es *distincion* y otra division de poderes.—Stahl, en su *Historia de la filosofía del derecho* (lib. V, secc. IV), acusa á Schelejermacher de confundir en concepto de defensa del Estado, la justicia penal y el servicio militar: «la primera, dice, tiene por esencia »la actuacion de la justicia civil; la segunda tiende á la potencia física »en los medios términos.» Á nosotros nos parece racional el ayuntamiento de las fuerzas por las razones ya aducidas.—Véase ademas el *Exámen crítico*, T. II, lib. VII, §. V, *De la fuerza armada.*

gente armada, sobre todo en las sociedades nacientes, donde el organismo social es más sencillo y los poderes polílicos están más concentrados (1176). Sólo que en este caso ese instrumento único deberá reunir las condiciones varias que le hagan apto para desempeñar sus triples funciones.

1218. ¿Cuáles son, pregunto ahora, estas condiciones que en general debe tener la fuerza social? Oficio propio de ella es superar los obstáculos materiales; por consiguiente será tanto más perfecta cuanto sea capaz de superar, 1.° mayores obstáculos, 2.° con menor dispendio, 3.° en tiempo más breve, 4.° con éxito seguro: en otros términos: *la* PERFECCION *de la fuerza social está en razon directa de los* OBSTÁCULOS *y de la* SEGURIDAD, *y en razon inversa del* COSTE *y del* TIEMPO.

1219. Esta formulilla nos muestra de suyo la gran dificultad que al poder constituyente se ofrece en la obra de organizar la fuerza social; pues de los cuatro elementos de su perfeccion, hallándose los unos en razon opuesta de los otros, resulta que el grado de perfeccion que se obtenga acrecentando los primeros, se pierde por la contraposicion de los segundos. Así, por ejemplo, para superar obstáculos grandes habrá que aumentar la milicia, pero este aumento disminuirá la poblacion y el Tesoro público: así tambien la mucha fuerza pública servirá para hacer más pronto su efecto, pero en cambio le hará ménos seguro, porque más fácilmente podrá volverse contra el mismo que la emplea. Preciso por tanto será tomar muy en cuenta todas las circunstancias que en estas cuatro condiciones de la fuerza pública puedan alterar aquella concertada medida que forma la perfeccion del cuerpo y del progreso social (458), como la de cualesquiera otros séres. Expliquemos pues esta idea, aunque sea someramente, no sólo para darnos á entender sino tambien para resolver las principales cuestiones de derecho que acerca de este punto se ofrecen.

1220. Tanto más perfectamente ordenada estará la fuerza pública cuanto más eficaz sea en el superar obstáculos: es así

que esta eficacia depende muy en gran parte del número; luego primer fin que debe proponerse el poder ordenador de la fuerza pública es hacerla numerosa. ¿Qué medios emplear para esto? Puede acrecentarse la fuerza militar de dos maneras, á saber: ó por reclutamiento voluntario, ó por medio de *quintas*. El reclutamiento voluntario puede aumentarse á proporcion de los recursos pecuniarios; y por consiguiente, cuando quiera que para allegar estos recursos no sea necesario gravar á los súbditos con impuestos exhorbitantes ó dejar abandonados otros servicios públicos, será tanto más laudable este medio de aumentar la milicia cuanto mayor número de hombres se pueda allegar con él (*a*).

En cuanto á las leyes morales que se debe observar en esta especie de reclutamiento, no son otras sino las mismas que legitiman á toda asociacion voluntaria, pero muy especialmente las que siguen, á saber: 1.ª *la independencia civil del recluta*: contra esta ley procedian muchas veces en lo antiguo aquellos enganchadores que iban pescando, digámoslo así, á hijos de familia ó á servidores, ligados respectivamente por deber á la dependencia de sus padres ó amos (*b*): 2.ª que *el voluntario lo sea verdaderamente*, pues cierto que no podia tenerse por tales aquellos infelices á quienes se hacia sentar plaza ora con promesas falaces, ora á viva fuerza. Sin necesidad de semejantes desafueros, tiene toda sociedad bien ordenada medios para estimular á la profesion de las armas, por ejemplo: la santidad de la causa que se trate de defender; la honra que gana quien heróicamente pone su vida al servicio de esa misma causa; las recompensas equitativamente distribuidas, y sobre todo las pensiones de *retiro*

(*a*) Por esto vemos alabados como grandes príncipes á los que sin gravámen para los pueblos han sabido formar ejércitos numerosos y esforzados.

(*b*) Sobre esto añade Jacquinot (T. I, p. 42), una bella observacion al decir que «en todas partes está permitido sentar plaza á jóvenes me»nores de veinte años; pero que esto es mal hecho si el voluntario no »goza de una constitucion robusta.»

que aseguren al voluntario vejez tranquila y honrada. Estas tres especies de medios, correspondientes á los tres primeros estímulos del hombre, á saber, conciencia, pasiones y necesidades (732); estas tres especies de medios, digo, más ó ménos empleados por grandes políticos é insignes guerreros, han logrado en todos tiempos reclutar ejércitos numerosos y valerosos (*a*) de voluntarios.

Pero cuando la Francia entera, seducida por sofistas y sectarios, abandonó en manos de unos cuantos facciosos el uso de todas sus fuerzas físicas, intelectuales y morales, y ciega de furor, rompiendo todo dique, se desbordó en masa como un torrente para asolar á la Europa; entónces sucedió que el reclutamiento voluntario se tuvo por insuficiente para resistir á tamaña invasion, y de aquí que casi todos los Estados europeos adoptasen como sistema permanente de reclutamiento el de las *quintas* forzosas. Necesario es por tanto exponer las leyes morales á que debe ajustarse esta nueva forma de allegar ejércitos.

1221. Y en primer lugar: ¿es lícito forzar á los ciudadanos al servicio de las armas? ¿cuándo puede serlo?

La fuerza pública, respondo, es una necesidad social: por consiguiente, cuando quiera que no haya otro medio de satisfacer esa necesidad, la autoridad tiene, no sólo el derecho sino el deber de echar sobre los súbditos esa carga (728, 748), y los súbditos están obligados á cumplirla. ¿Pero cuándo podrá decirse verdaderamente que existe esa necesidad social? Pues existe

---

(*a*) Luminoso es por cierto lo que sobre este punto dice un sagaz observador que con aguda crítica examinó los procederes de Federico II, reformador de la táctica moderna (*Tactique prussienne*, p. 120 y sig.): sólo que aquel soberano se curó muy poco del primer elemento, es decir, la *santidad de la causa*. Para comprender cuánto le faltaba faltándole esto, basta leer los prodigios de valor que *la santidad de la causa* obró en los ejércitos de los Macabeos (CXIII) y en tantas otras guerras antiguas y modernas. Los mismos ejemplos de heroismo nos ofrecen recientemente en Francia la Vendée despues de 1791, y en España su gloriosa *guerra de la Independencia* en 1808.

siempre que hay *fuerza que repeler*. Ahora bien, esta fuerza, en el órden *cívico* la hay siempre, porque siempre hay individuos que resisten á las leyes: en el órden *político*, no siempre existe, pero es de temer siempre, porque siempre es posible una rebelion ocultamente tramada contra la paz interior de la sociedad: por último, en el órden *internacional*, tampoco existe siempre, y cuando existe, lo comun es que se anuncie por grandes aprestos difíciles de realizar sin que trasciendan al público. Pues bien, tomando en cuenta la naturaleza de estas respectivas fuerzas invasoras, parece exigencia de las leyes de la necesidad que la fuerza *cívica* sea *permanentemente* activa; que la fuerza *política* esté siempre en disposicion de obrar á la primera señal, y por último, que la fuerza *guerrera* se ponga sobre las armas cuando aparezca el peligro de invasion extranjera. Pero aquí sucede que como los ejércitos no se forman, sobre todo en la táctica moderna, sin larga instruccion, y en particular los llamados *cuerpos facultativos* han menester un personal fijo y estable, resulta que en las sociedades modernas es necesidad contínua el estar aprestadas para la guerra (*a*), y por consecuencia, en fuerza del órden *teórico* mismo (746), necesitan *ejércitos permanentes*.

1222. Para satisfacer esta necesidad, acabamos de decir que se puede usar de autoridad y de fuerza *cuando otros medios no basten*. La razon de esta cláusula es muy obvia, y se demuestra en el siguiente silogismo, á saber: la operacion social debe consistir en asegurar á cada asociado el uso expedito de sus respectivos derechos vivos, es decir, de aquellos que jamas pueden mermarse por colision con otros derechos: es así que cada asociado tiene el derecho de emplear aquellos medios de subsistencia que le dicte su propia razon, pues este es asunto que *per se* y *primariamente* pertenece al órden individual, cuya guía es la razon individual (1113); luego la sociedad *per se* no puede en-

---

(*a*) Sobre esto debe leerse al ya citado *Jacquinot, Cours d'art militaire*, en los primeros capítulos del tomo I.

trometerse en dictar al individuo tal ó cual medio de subsistencia, ó séase tal ó cual profesion. Esto no es lícito á la sociedad sino cuando el *derecho de todos* se ponga en colision con el *derecho* igual ó menor del *individuo* (742). Y este es cabalmente nuestro caso: ¿porqué decimos que es necesaria en la sociedad una fuerza preponderante? porque sin esta fuerza *resistente* las fuerzas *invasoras* del órden social destruirán la libertad y la vida de los asociados, que todos tienen derecho al órden, á la vida y á la libertad. Pues este derecho *de todos* es cabalmente el que se sobrepone al de *cada uno* cuando no hay otro medio de reclutar ejército que el de las *quintas*; por consiguiente, el imponer este medio no sólo es entónces justo, sino obligatorio. Pero por lo mismo, cuando quiera que con dinero, ó con otros medios cualesquiera que no sean reclutamiento forzoso ni ofrezcan mayores inconvenientes que él (*a*), se pudiese contrastar las *fuerzas invasoras*, claro es que cesando entónces la colision entre el derecho de todos y el de cada uno, reviviria íntegro el de independencia natural, y por consiguiente el de elegir cada cual la profesion que le convenga. Es decir, que en caso de necesidad es lícito imponer á la fuerza el servicio militar, pero esto no *como profesion* para ganar la vida, sino *como funcion* de organismo social: en ese caso no sucede que la autoridad política se entrometa *per se* en el órden doméstico ó en los intereses individuales, sino que el uno y los otros ceden ante el órden político, al cual están naturalmente unidos y subordinados (703 y sig.)

1223. Con decir que *sólo* en caso de necesidad puede la

(*a*) Por ejemplo: que con el exceso de tributos, ó con tomar á sueldo ejércitos extranjeros, se arruinase la nacion, ó perdiese la independencia, pues lo uno y lo otro la causarian daño mayor que el que habia querido evitar. Así cabalmente los greco-romanos fueron subyugados por los Bárbaros, los Califas por los Turcos, y de Italia dijo con igual motivo el poeta Filicaia aquello de

.... Del non tuo ferro cinta
Pugnar col braccio di straniere genti
Per servir sempre ó vincitrice ó vinta.

autoridad hacer tomar las armas á quien no tenga vocacion de soldado, queda dicho que el gobierno debe hacer todo lo posible para que semejante caso no llegue; pues si la tal *necesidad* existe porque no se adoptan medios adecuados para suprimirla, tendremos una *necesidad que no es necesaria*. Y por cierto que quizás de aquí procede la aversion que muchas gentes, aun entre las honradas y juiciosas, tienen al sistema de reemplazo militar forzoso; no pueden persuadirse á que en tiempo de paz haya de estar casi toda Europa sobre las armas con los costosísimos sacrificios que acarrea á los pueblos este armamento universal, y de aquí el tener por lícito ver de eximirse del servicio militar, como de una vejacion injusta. Pero sin duda cambiarian de parecer los que tal hacen si reflexionaran que el Estado no puede deponer las armas sino cuando hagan lo mismo por unánime concierto todas las grandes Potencias, pues en las actuales condiciones del arte militar, una sola que se mantenga armada, fuerza las demas á estarlo tambien. De aquí que si bien no hacen mal los pueblos en implorar de la concordia *de todas* las autoridades competentes la paz, yerran mucho en cambio los que *á uno sólo* de los gobernantes echan la culpa de verse gravados con el peso de las armas; pues todo gobierno en el dia se ve forzado por la triste necesidad de asegurar con excesivo ejército permanente la independencia de la sociedad respectiva, y así tendrá que seguir siendo, miéntras una diplomacia leal, inspirada en verdadero amor del género humano, no llegue á fundar una confederacion sincera que asegure con medios más suaves y harto ménos dispendiosos lo que se llama *el equilibrio europeo*. Mas no esperen los afligidos pueblos este gran bien miéntras las presentes generaciones, concordemente animadas por el espíritu religioso, no vuelvan al ÚNICO REDIL, bajo el cayado del PASTOR ÚNICO.

1224. Miéntras no llegue esta época, tal vez ¡ay! demasiado remota ¿cuáles son los deberes respectivos de la autoridad y del súbdito acerca de la presente materia? Hélos aquí. Por lo que á la autoridad respecta, debe proponerse resolver el siguiente

problema, á saber: reunir la mayor fuerza posible con el menor posible gravámen para los súbditos (1218): ahora bien, la intensidad de la fuerza no depende sólo del número sino tambien de la calidad de los individuos que la compongan; así como la intensidad del gravámen es menor miéntras mejor se le distribuya en todos los puntos de la superficie. Con estos dos asertos dejamos establecidas dos respectivas leyes que deben servir de norma á los gobiernos: la *necesidad final* los obliga á buscar para el servicio de las armas á los individuos más aptos, y la *justicia distributiva* les impone el deber de repartir equitativamente esta contribucion de sangre. Cuál deba ser la norma de este repartimiento, al publicista teórico toca examinarlo: yo me limito á notar sobre esto dos puntos, á saber: 1.° la proporcion del *gravámen* es relativa á las *fuerzas* de quien le ha de soportar y á los demas gravámenes que ya pesen sobre las mismas fuerzas. Por consiguiente, justo es eximir del servicio militar á los que ya con otros cargos están sirviendo á la pro comun, á los que son único sosten de su familia y casa, y á los físicamente incapacitados para las fatigas de la guerra (*a*): 2.° la defensa pública no sólo exige brazos sino tambien recursos de otro órden: justo es por tanto que el allegamiento de estos recursos pese más sobre quien ménos asista con su brazo.

Aquí surge una cuestion famosa, á saber: ¿debe permitirse

(*a*) Conocida es aquella ley de los Hebreos que mandaba á los generales de tropas licenciar, ántes de emprender la guerra, á los cobardes, á los recien casados, á los cultivadores de viñas recien plantadas, etc.— Sobre la milicia romana puede verse á CÁRLOS SIGONIO, *De antiquo jure civium romanorum*, l. I, c. 25, edic. Francfort 1593, p. 53.—Por lo que toca á las milicias modernas, puede verse á *Jacquinot*, t. I, p. 41, donde se lee que «deben eximirse del servicio militar los hombres que sean »indispensables al sostenimiento de sus padres enfermos..... y aquellos »cuyos hermanos hayan muerto ó hayan sido mutilados en campaña, «los hijos únicos de viuda ó de padres ancianos, porque *las familias de »los unos han pagado ya su tributo al Estado*, etc.» (Nótese aquí cómo el sentimiento de la unidad de familia (LXXXIV) influye prácticamente en las leyes sociales)

que el individuo llamado al servicio militar pueda poner á su costa un sustituto? Jacquinot lo niega, fundado en que el sistema de sustituciones sólo aprovecha á los ricos, y en que ademas priva al ejército, como ya la experiencia lo ha demostrado (dice aquel escritor) de buenos oficiales (*a*). Posible es que esta observacion sea exacta en lo relativo al arte militar; pero en órden al derecho y á la justicia, verdaderamente no me parece racional desechar á un voluntario por empeñarse en forzar á un rehacio, y esto solamente por la esperanza incierta de que alguno de estos rehacios pueda salir un buen oficial; cargo para el cual, por otra parte, habrá siempre aspirantes voluntarios, y entre ellos muchos á quienes, si se les quita ocasion de seguir su vocacion propia, se les frustra un talento que habrian empleado en la milicia con provecho propio y de su patria. Cotéjese, pues, aquí los derechos respectivos; examínese su misma colision, y me parece que mi consecuencia se hallará ser exacta.

Téngase en cuenta, por otra parte, que la fuerza *bélica*, ó séase el *soldado* propiamente dicho, se halla en una condicion muy diversa de las otras dos fuerzas (*cívica* y *política*), pues miéntras estas pueden ejercer su actividad propia sin separarse de la sociedad ni perder las ventajas de seguir unidas á ella, el soldado, destinado de suyo á estar en perpétuo movimiento, quizás en tierras extrañas de todo punto para él, de otras leyes, de otra lengua, de otra religion, etc., pierde desde el instante mismo de ingresar en las filas casi todas las ventajas de aquella sociedad por la cual va á consumir sus fuerzas y arriesgar su vida. De aquí el deber en que la sociedad está de compensarle lo que compensable sea de pérdida tan enorme, y aun por eso la milicia constituye una especie de sociedad *completa* (447) ambulante, de órden hipotático, provista de superiores, de leyes y de habitaciones suyas propias, que la hacen ser distinta del *todo* social (CXIV).

(*a*) *Art militaire*, T. I, p. 43.

1225. Así expuestos los deberes de la autoridad respecto de la presente materia, diré ahora que los de los súbditos dependen de principios ya anteriormente expuestos por nosotros (934-946). En efecto, siendo cargo propio de la autoridad el custodiar los derechos preeminentes segun rigor de justicia (742), y contándose entre estos derechos el de imponer á cierto número de súbditos útiles el servicio militar (1121), es evidente que el súbdito en estos casos está obligado á levantar la parte de carga que le toque en el gravámen comun (994); pues no cabe *derecho* alguno que no tenga su correlativo *deber* (347).

1226. Para robustecer cada vez más la fuerza social, necesítase, ademas del número y calidad de soldados útiles, otras condiciones cuyo señalamiento y graduacion prestan largo asunto á las especulaciones del publicista y del militar; pero que para el moralista no tienen carácter peculiar alguno de moralidad. La instruccion del soldado, su mantenimiento físico, su educacion moral y otros deberes de la misma índole no son más que una especial aplicacion de aquellos otros deberes que ligan universalmente á todos los agentes hipotáticos del gobierno, y de los cuales ya hemos hablado en lugar oportuno. De todas esas aplicaciones especiales, una sola merece mencion singular, y es la relativa á las fortificaciones del territorio, las cuales por lo mismo que acrecientan notablemente la fuerza pública, exigen pública atencion y asistencia social; pero esta asistencia es varia segun la variedad de sociedades en cuyo provecho se ha de prestar.

1227. Y por cierto acerca de esta materia no faltan autores que, dados de suyo por una parte á emponzoñar la mente y el corazon de sus lectores con explicarlo todo en el sentido más maligno, y fanáticos adoradores, por otra parte, de la *soberanía del pueblo*, no han perdonado medio de presentar *toda fortificacion*, toda ciudadela, como un yugo impuesto al pueblo por la tiranía. ¿Quién duda de que un tirano puede emplear este medio tan eficaz entre tantos otros como se le ofrezcan para perpetuar la opre-

sion de sus súbditos? Pero por esto sólo, no hemos de privar á la autoridad legítima de utilizar ese medio, el cual justamente por ser tan eficaz, no sólo puede sino que debe ser utilizado. No digo yo que allí donde la autoridad legítima proceda más ó ménos del consentimiento popular, no sea racional limitar el uso de ese medio de manera que no se le aplique á impedir el ejercicio de la autoridad que el pueblo posea; pero por la misma razon digo que en un Estado monárquico, el soberano puede levantar y mantener fortificaciones con el fin de asegurar la posesion de *su* autoridad, pues con esto no sólo no es vituperable sino que cumple su deber de asegurar la paz pública, y de asegurarla con la *menor vejacion posible* (1218). Y lo que aquí decimos sobre asegurar la paz pública, debe entenderse no sólo respecto de las revueltas interiores que puedan turbarla, sino tambien de las invasiones extranjeras (*a*).

1228. Sobre esto de la *menor vejacion posible*, largo exámen se ofrece á la política, á la justicia y á la economía política; ciencias todas á quienes incumbe sugerir los medios de acrecentar la eficacia de la fuerza pública sin acrecentar su coste, y exponer las varias formas con que se puede organizar ejércitos, mostrando cuál de ellos robe por el menor tiempo posible brazos á la industria, cuál coarte ménos la libertad civil y cause ménos perjuicio á la sociedad doméstica, cuál en fin corrompa ménos las costumbres públicas, sobre todo de los campesinos (pues por desgracia los ejércitos numerosos traen siempre consigo alguna corrupcion de la pública moral). Nosotros sólo expondremos algunas consideraciones acerca de la *seguridad* del resultado, que debe ser uno de los puntos á que mire el organizador de la fuerza pública (1218).

(*a*) »Proveer al *efectivo* predominio del sumo imperante, es un dog»ma primario fundamental é indispensable de todo gobierno civil » (Romagnosi, *Ist. di civ. fil.*, t. I l. VII).—«Peracute observat Aristóteles »(*Reip.* VII, 11) acropolim convenire monarchiæ et oligarchiæ; solum »æquum democratiæ; neutrum horum aristocratiæ, sed locum firmum »atque munitum.»—(Nota al *Cic. de Rep.* 1. 2).

1229. Dado que esta fuerza pública debe ser tal que ninguna otra sea poderosa á resistirla, es evidente que sobre un Estado no puede caer calamidad más grande que la corrupcion de la fuerza organizada; pues podrida ella, ya la sociedad no tiene otra con que resistirla ni subsanarla. Triste ejemplo de esta verdad nos dan tantos Estados como hemos visto revueltos y aniquilados, ayer por Pretorianos, Mamelucos ó Genízaros, hoy por las tropas mismas encargadas de la defensa del órden social. Para garantirle, pues, debidamente, considere el lector cuán importante sea poner la conciencia del militar bajo el suave yugo de la religion. Y por aquí se ve cuán falso sea, *aun políticamente* considerado, el execrable principio á que parecen acomodar su conducta ciertos jefes militares cuando alejan del soldado toda idea y toda práctica de piedad, creyendo que le harán tanto más valiente y animoso cuanto ménos le dejen pensar en la muerte. Dejemos á un lado el insulto que se hace al género humano en tratar así á los hombres como *carne de cañon*; supongamos que el temor á la muerte pued nacer cabalmente de no saber arriesgar la vida cuando el deber así lo manda; concedamos en fin á la impiedad el *donoso* arte de convertir, como Circe, en tigres á los hombres; ¿con esto los habrá hecho buenos soldados? ¿No es por el contrario muy probable que tan desalmados y fieros los haga con el enemigo á quien han de combatir como con los mismos que los lleven al combate? Desengañémonos: si el soldado ha de ser verdaderamente defensor de la sociedad, es menester que ántes que *valeroso* sea *leal*, y que su valor y su lealtad, como de *hombre* que son, se apoyen en la *razon* y en la *conciencia*, verdaderos elementos del *natural* obrar *del hombre*, el cual demasiado sabemos ya lo que es cuando la fe no le ayuda con principios y fuerzas sobrenaturales (CXIV).

1230. Despues de cuanto dejamos enunciado acerca de la fuerza pública, dicho se está que la facultad de aplicarla á los varios objetos para que se halla instituida, es atribucion propia

del *soberano* (sea uno, sea múltiple) (*a*). De aquí que en las monarquías esta atribucion sea pertenencia del rey; y en las poliarquías lo sea de aquellos individuos ó corporaciones á quienes esté encomendada la ejecucion del especial objeto para que sirve la fuerza pública, á saber: la fuerza *cívica*, del poder gubernativo y judicial; la fuerza *política*, de la poliarquía entera y de sus representantes; la fuerza *guerrera*, del que sea nombrado general en jefe. De esta manera la fuerza será fiel ejecutora del derecho, y el derecho será pronta y eficazmente realizado (**1214**).

(*a*) Véase el *Exámen crítico*, P. II, C. VII. § 2. *Dispendioso despotísmo, etc.*

CAPITULO VII.

CONCLUSION.

DE LA DIVISION DE LOS PODERES POLÍTICOS.

SUMARIO.

1231. *Doctrina de Montesquieu sobre esta materia*—1232, *no es universal, y ademas supone dos errores:*—1233. 1.° *que no haya seguridad allí donde los poderes se hallen unidos*;—1234. 2.° *que los poderes políticos sean totalmente divisibles.*—1235. *Falsedad del supuesto* bien comun.—1236. *Redúcese la doctrina de Montesquieu á términos generales*;—1237. *Tres medios de subordinar la* fuerza *al* deber: *medios* morales, materiales *y* mixtos:—1238. *Su bondad es relativa á la situacion social del momento.*—1239. *La division de poderes no siempre es un bien* —1240. *Verdadera doctrina acerca de la division de los poderes*; —1241. *comprobada por los* hechos. *El poder se fué dividiendo en el estado de naturaleza,*—1242. *y se reunió en el estado creado por obra del Reparador*:—1243. *volvió á dividirse cuando se mermó la fuerza religiosa.*—1244. *Estas verdades nacen de causas intrínsecas.*—1245. *Conclusion de nuestra teoría sobre la necesidad de que estén divididos los poderes;*—1246. *y sobre la forma de esta division Epílogo.*

1231. Despues de cuanto dejamos dicho acerca de los poderes políticos, fácil es ya comprender qué juicio deba formarse acerca de su *distribucion* (*a*). Segun Montesquieu, «no hay que »prometerse libertad allí donde una misma es la persona que es»tablece la ley, la ejecuta, y juzga de su ejecucion.» — Fundó aquel escritor este su axioma en la natural tendencia que todo poder tiene á engrandecerse é invadir (*b*); pero olvidóse de tomar en cuenta la razon y la conciencia humanas, que pueden muy bien moderar esa tendencia funesta, y que siendo como son nota específica y parte más noble del hombre, bien merecen entrar por algo en la enumeracion de las fuerzas mo-

---

(*a*) Véase el *Exámen crítico,* P. I, C. X, y P. II, C. III, § 3-7.
(*b*) *Esprit des lois.* L. XI, c. 6.

trices de la sociedad. Ciertamente, tan luego como se tomen en cuenta estas dos fuerzas, conciencia y razon, veremos que la teoría de Montesquieu pierde gran parte de su importancia, y que está muy lejos de ser evidente. Por lo que á nosotros toca, sin perder ahora tiempo en refutar menudamente esa teoría, nos remitimos á lo que de ella pensó y dijo autor tan poco sospechoso como lo era Helvecio, amigo de Montesquieu, é incrédulo de peor índole que él (CXV). Limitándonos, pues, á la mera exposicion teórica respecto de este punto sobre la division de poderes, y conformándonos á la índole general de la presente obra, mostraremos en pocas palabras lo que esa teoría tiene de verdadero, y eliminaremos lo que tiene de falso y absurdo.

1232. Lo primero que palpablemente se percibe al examinar la doctrina de Montesquieu, es que ese sistema, erigido al parecer por este escritor en ley *esencial* de la constitucion de las sociedades, no es en realidad otra cosa sino uno de tantos modos de cumplir la universal ley de justicia social, ó séase la que exige que la *autoridad ordene para bien comun* (426, etc.). Presupuesta como primer axioma esta ley, Montesquieu discurre al parecer así:—«Es imposible que una sola persona (física ó moral) investida de plenitud de autoridad ordene para bien comun; luego necesario es que la autoridad, ó séase los poderes políticos estén divididos entre varias personas.»—Este raciocinio peca por su universalidad misma: para poner la verdad en su punto, deberia discurrirse así:—«*En muchos casos el* HOMBRE *abusa de la autoridad; luego en muchos casos puede ser de provecho que la autoridad se divida entre varios hombres.* Con este raciocinio, no sólo se habria enunciado una verdad, sino se habria hecho posible la subsistencia de cualquier forma política; pero Montesquieu habia tomado á pechos el constituir *á la inglesa* al universo mundo, y este antojo le arrastró á presuponer como verdades inconcusas dos manifiestos errores, á saber: 1.° que no haya garantía alguna para los súbditos allí donde la autoridad esté *concentrada* en una sola persona: 2.° que en la naturaleza misma de la au-

toridad quepa *el no estar concentrada* en alguna persona (física ó moral, individuo ó corporacion).

1233. Es falso lo primero, y lo es por dos razones, á saber: 1.ª porque para que verdaderamente la *union* de los poderes quitase *per se* á los súbditos toda garantía, seria necesario que *por su naturaleza misma* esa union produjese abuso de poder, es decir, que le produjese *necesariamente*: y es así que, por confesion de los adversarios mismos, no existe semejante *necesidad*; luego cabe que *alguna vez* la union de los poderes no quite seguridad á los súbditos: 2.ª porque cabe que realmente haya, y de hecho hay muchas veces tales fundamentos de seguridad que no permitan *moralmente* dudar de la *habitual* conducta de la persona (física ó moral) en quien resida la plenitud del poder. Por ejemplo, ¿á qué hijo de familia le atemoriza ni inquieta el triple poder concentrado en la persona del padre? (*a*) Cierto es que esta seguridad moral con que el hijo vive tranquilo bajo la autoridad paterna, se funda en la ternura misma del natural amor de padre; pero fúndese en lo que quiera, resulta de todos modos cierto el hecho, y pues el hecho es cierto, es falsa la teoría que le niegue *en absoluto*. Y si falsa es la teoría aplicada á un caso especial, falsa *puede ser* aplicada tambien al especial punto de la soberanía.

Tanto más puede ser falsa cuanto en la soberana autoridad pública pueden concurrir fundamentos de justicia ó de interes, bastantes á compensar lo que le falte de ternura, y á garantir á los súbditos dándoles certeza moral de que no serán oprimidos. Por esto cabalmente anduvo temerario Romagnosi al afirmar (*b*) que los funcionarios públicos carecen de aquellos frenos que el particular tiene en la vida privada. ¿Porqué? ¿porque el soberano no esté ligado al súbdito con los vínculos de la sangre? Pues tampoco el súbdito lo está con el soberano, y aun por eso cabalmente se corre más riesgo de que el súbdito se rebele contra el

---

(*a*) Bentham, *Oeuv.*, T. II, p. 249

(*b*) *Ist. di civ. Fil.*, l. VI, p. 481.

soberano que no de que el hijo se rebele contra el padre. Este riesgo mismo es para el soberano un motivo justo de temor (*a*). Por otra parte, los súbditos son más numerosos; no dependen, como los hijos, en su cotidiano sustento; no viven en perpétua compañía con el soberano, como los hijos con sus padres... ¿No son propias todas estas circunstancias para disminuir el peligro de abuso de la autoridad soberana, y por consecuencia para dar al público una garantía *moral* respecto de las *habituales* disposiciones del soberano? ¿No es una prenda de seguridad para el súbdito aquel mismo sentimiento de justicia y benevolencia que debemos suponer en quien no tiene interes alguno en causarnos daño? (478 y sig.) Seguridad *moral-habitual* he dicho, porque tratándose de gobierno de hombres, es decir, de *séres libres y pecables*, ninguna otra garantía puede pedirse sino esa.

Estos principios de razon se hallan confirmados tambien *de hecho*, pues son muchos los millares de súbditos que viven muy tranquilos bajo el poder de gobiernos absolutos, y muy absolutos (*b*), cabalmente por comprender que el gobierno no tiene

(*a*) Véase el *Exámen crítico*, P. I, c. X, §. 3.

(*b*) Sobre esto es notable una carta de Eugenio Sue, publicada por primera vez en el diario parisiense *Journal des Debats*, del 30 de Junio, y reproducida despues en forma de nota al cap. CXLIII de la novela *Los Misterios de Paris*, donde se lee al principio:—«De esperar es que la »Cámara de Diputados, en uso de su absoluta é ilimitada iniciativa, »comprenda cuán chocante es que en Francia las clases pobres y los »obreros se hallen en condiciones incomparablemente ménos favorables »que en naciones regidas por gobiernos á quienes apellidamos despóti- »cos. Ciertamente sirve de gran consuelo el poder decir con verdad que »hay soberanos investidos de plenitud de poder, que tan paternal y »misericordiosamente velan por la suerte de los menesterosos.»—Seguidamente cita en prueba la institucion del cargo de *abogado de pobres* que existe en la curia piamontesa. Tambien en la obra de Heeren, *Polit. et commerce des anciens* (trad. Suckan. Paris, 1830), t. I, sec. 2, c. 2, p. 463, leemos:—«El déspota tiene poder para hacer bien lo mismo que »para hacer mal.... Si un oráculo llamase siempre al poder supremo al «más sábio y mejor, el filósofo podria sin desdoro declararse defensor »del poder arbitrario.»

interes alguno en hacerles mal, y que por lo mismo no se lo hará. Esto, segun Cousin, depende de que hoy los gobiernos absolutos proceden como si fueran constitucionales (elogio verdaderamente honroso para ellos); porque, dice aquel filósofo, los Estados constitucionales influyen, por el mero hecho de existir, en la moderada conducta de los absolutos. Pero, con permiso del Sr. Cousin, yo creo que lo mismo en los Estados constitucionales que en los absolutos la templanza del poder no nace sino de perfeccionamiento de la inteligencia y de la educacion, pues vemos hoy dia resplandecer esa templanza aun en aquellos gobiernos á quienes la forma constitucional no les quitó en lo antiguo ser tan duros y crueles como la época en que existian. Falso, pues, resulta el primer supuesto de Montesquieu sobre que no hay libertad posible allí donde los poderes están concentrados en una sola persona (física ó moral).

1234. Y felicitémonos de que ese supuesto sea falso, porque si fuese verdadero, podíamos dar por muerta toda especie de libertad, en razon á que de hecho *no es posible gobierno alguno donde no estén concentrados los poderes*, que es la segunda proposicion que nosotros sostenemos contra la opuesta hipótesis de Montesquieu; hipótesis tan contraria efectivamente á la naturaleza de la sociedad que el mismo Montesquieu, despues de haber calcado sobre ella todo su sistema, viene al cabo á negarla con decirnos que en el gobierno constitucional tienen que proceder de concierto los tres poderes (*a*). Y es muy claro ¿quién concibe sociedad sin *concierto*? ¿y cómo ha de haber concierto donde no haya *unidad*? ¿y cómo ha de haber unidad si no se *concentran* de algun modo los poderes divididos? Luego, si se quiere que la sociedad no se disuelva, no hay más remedio que reducir á algun género de unidad la division de poderes. Ahora bien, ¿no es cabalmente esta unidad el constitutivo de aquella persona moral conocida por todo el mundo bajo el nombre de *sociedad gobernante*?

(*a*) L. XI, c. 6, p, 141.

¿Y no es cierto que sin esta *persona gobernante* (441) es imposible la existencia de ninguna sociedad? Luego en el instante de suponer como cierto el dicho de Montesquieu sobre que «todo estaria perdido si un *mismo cuerpo* ejerciese los tres poderes» (*a*), tendriamos que seria imposible todo género de libertad, pues imposible es en efecto que el gobernante no sea ó un indivíduo ó una corporacion. Cabe sin duda que esta corporacion se componga, ora de varios individuos, ora de varias corporaciones; pero de todos modos, siempre tendrá que reducirse á unidad, y por tanto constituir *un cuerpo* (*b*).

1235. Aquí pudiera Montesquieu replicarnos:—Sea enhorabuena así; pero yo digo que sólo cuando en esa sociedad gobernante, en ese cuerpo *uno* están distribuidas las funciones públicas entre varios órganos separados, sólo entónces está garantida la libertad política, porque sólo entónces será imposible que los poderes se combinen para cosa que no sea provechosa á todos, y por consiguiente sólo entónces estará garantida la pro comun.—Sí, respondo yo á esto: garantida estará sin duda la pro comun de los que gobiernan, que son siempre los ménos y los más poderosos (506) (*c*); pero la verdadera pro comun, es decir, *la justicia*, la conveniencia de los gobernados, que son siempre

---

(*a*) Ibid. ibid.

(*b*) Preciso es siempre, como lo decia Bentham (*Oeuv.* t. 1. p. 233), *una* autoridad superior, que dé la ley, y que de nadie la reciba. La teoría de Montesquieu introduce en la política el *dualismo* de los maniqueos en vez de la unidad social. «La palabra *equilibrio de poderes* que se con»trasten mútuamente, y no estén sometidos á un poder central predo»minante, es un contrasentido que subvierte toda idea de gobierno po»lítico.» (ROMAGNOSI, *Ist. Civ. filos.* t. 1, p. 483.)

(*c*) En las Repúblicas griegas y en la romana vemos que se sacrificaban trescientos mil esclavos al bien comun de veinte mil ciudadanos; en Irlanda siete millones de irlandeses al de un millon de anglicanos; y en las constituciones mazzinianas vemos unos cuantos millares de sectarios oprimir á toda una poblacion católica, como sucede en los cantones suizos del Tessino, Friburgo, Valais, etc., despues de la derrota del Sonderbund.

el mayor número y los ménos fuertes, eso no será garantido porque estén divididos los poderes entre varios órganos, sino cuando los gobernantes quieran gobernar con justicia y mirando realmente por la pro comun (*a*).

No niego yo que el contraste recíproco de esos varios órganos pueda alguna vez producir acertadas providencias, pero niego que por su naturaleza misma las haya de producir siempre; y niego ademas que el mismo contraste pueda ser únicamente debido á la division de poderes encomiada por Montesquieu; pues tan fácil es que se concierten para oprimir á los gobernados treinta personas investidas en comun de todos los poderes, como que se concierten para el mismo efecto las mismas personas investidas de poderes distintos (*b*).

1236. La doctrina, pues, de Montesquieu, por su generalidad misma, resulta falsa, y para que resulte verdadera hay que limitarla á ciertos casos ó circunstancias especiales en que realmente convenga dividir los poderes políticos entre varias personas. Por consiguiente, lo que hay que averiguar aquí es si cabe reducir estos casos particulares á alguna especie de norma general que les preste carácter *teórico*, y los haga objeto de ciencia. Planteado así el problema, respondo desde luego afirmativamente. Para comprender bien esta nuestra solucion, debe tomarse en cuenta que lo falso de la teoría de Montesquieu nace de no haber considerado en el gobierno más elemento que el de la *sensibilidad*, prescindiendo del de la *conciencia* (1231, LXXXV). En efecto, el famoso *Espíritu de las leyes*, donde el publicista francés expuso este y otros tantos errores, fué una obra engendrada en las entrañas del *sensualismo*, y como hija de tal padre anda casi siempre encenagada en el mero órden material, segun ya ántes de ahora lo hemos notado (LXV, 1134-8), y desecha el

---

(*a*) Véase el *Exámen crítico*, P. I, cap. I, n. 94 y sig.

(*b*) El mismo Montesquieu confiesa (*Esprit des Lois*, L. XI, c. 6.) que en las antiguas Repúblicas de Italia donde estos poderes estaban unidos, se halla ménos libertad que en las monarquías posteriores.

elemento moral como teniéndole por un bello ensueño de almas benignas. Procurando nosotros tomar en cuenta uno y otro de estos dos elementos, y conceder á entrambos su comun indudable valor, cambiaremos la fórmula de Montesquieu por esta otra, á saber: No hay seguridad posible allí donde la fuerza material no está subordinada á la fuerza moral, y por consiguiente no hay Estado perfecto sino allí donde existe esta subordinacion.

1237. La cual subordinacion puede realizarse en dos maneras, á saber: 1.ª Constituyendo el Estado de modo que el poseesor de la fuerza material sea *voluntariamente* subordinado á la fuerza moral, es decir, al derecho; 2.ª ó de modo que aunque el posesor de la fuerza material no quiera, tenga que proceder mal de su grado conforme á derecho. Lo primero se logra con poner en el gobernante la luz de la verdad y la rectitud de la justicia; lo segundo se logra contraponiendo al maléfico influjo de las pasiones del gobernante la relacion de otras pasiones iguales y contrarias. De aquí dos métodos opuestos de suprema organizacion política, correspondientes á las dos grandes escuelas filosóficas *idealismo* y *sensualismo*, y á los dos elementos del compuesto humano que respectivamente los engendran, es decir, *espíritu* y *materia*. Ahora bien, así como la *perfecta humanidad* consiste en la acertada combinacion de estos dos elementos en un solo sujeto (Introduccion); y así tambien como la perfecta filosofía consiste en la teoría media que aduna esos mismos dos elementos; del propio modo ha de entenderse que no hay perfecta organizacion política sino allí donde se hallan rectamente combinadas esas dos influencias (732).

1238. Pero es menester no confundir aquí dos cosas que son muy diferentes, á saber: la *teoría* filosófica y la *organizacion* política: objeto de la primera es mostrar lo verdadero; objeto de la segunda es promover lo bueno; aquella procede con pleno imperio, digámoslo así, en la region de las ideas propias, miéntras que esta tiene que limitarse al mero papel de guía de las agenas voluntades. Por consiguiente la teoría nada tiene que hacer sino

profesar la verdad conocida, miéntras que á la organizacion no le basta conocer el bien, sino que al tratar de promoverle, tiene que ajustarse á las disposiciones accidentales y precarias de las voluntades á quienes ha de dar impulso. De aquí que para ser buena la teoría filosófica, bástale ser *absolutamente* conforme á verdad; pero la organizacion política, para ser perfecta, ha menester, no sólo tomar en cuenta el *bien* apetecible, sino ajustar sus formas á las *fuerzas* que hayan de realizar ese bien, valuándolas al tenor de su actual estado (1094).

De aquí que en una sociedad donde predomine la conciencia, será ménos necesario el contraste de las pasiones; así como allí donde la conciencia pública sea floja, es menester que el contraste de las pasiones esté más vivo y más artificiosamente equilibrado (742). Es así que este equilibrio de pasiones se logra más fácilmente cuando á cada una de ellas se otorga una parte del poder soberano; luego la division de poderes es tanto más necesaria en una sociedad cuanto ménos influjo se haya dejado en su constitucion política á la conciencia; y por el contrario, esa division será tanto ménos necesaria cuanto más seguro y expedito sea el influjo dejado á la conciencia.

Esta solucion que damos al problema sobre la division de los poderes, cabe apoyarla en otro principio, á saber: la sociedad humana necesita dos cosas, *sér* y *obrar* (310), ó lo que es lo mismo, necesita *conservarse* y *progresar*: luego tanto más perfecta será cuanto mejor adune estos dos elementos; es así que por la naturaleza misma de las cosas, la autoridad es elemento de *estabilidad*, como la muchedumbre lo es de *progreso* (556); luego adunados estarán esos dos elementos cuando el estable, ó séase la *autoridad*, tienda al *progreso*, y el progresivo, es decir, la *muchedumbre*, tienda á la *estabilidad*. ¿Cómo se logra la fusion de estos dos elementos? Pues se logra con el sacrificio recíproco de sus intereses respectivos, es decir, del que á la autoridad sugiere el permanecer *estable*, y del que impulsa la multitud á *progresar*. Es así que el sacrificio del interes no nace sino del

amor al órden; luego á proporcion que este amor impera, la monarquía se hace progresiva, la democracia se hace estable, y el contraste llega á ser ménos preciso. Por el contrario, á medida que domina el interes, se hace más necesario este contraste que á la monarquía la impulse á progresar, y que á la democracia la ligue al vigente órden de cosas. En todo caso, menor mal es para una sociedad conservarse sin progreso que progresar sin conservarse: *primum est esse, deinde operari.*

1239. Aquí se nos pudiera argüir con la siguiente reflexion, á saber:—Pues que, segun tú mismo confiesas, la *division de poderes* es conveniente, ¿porqué no establecerla como ley universal? ¿qué mal se seguiria de que aun en aquellos pueblos donde la conciencia pública sea vigorosa, se añadiese á su influjo esta otra garantía de ese impulso material?—A quien así nos arguyese, respondemos: Que ciertamente, al tenor de la regla por nosotros mismos ha poco establecida, y conforme al hecho ya en otro lugar notado (691, 1106, etc.), es indudable que no sólo por conveniencia de derecho, sino aun por necesidad de naturaleza, debe establecerse algun género de division de los poderes políticos entre los hombres asociados: cierto; pero téngase muy en cuenta que todo aquello que á la necesidad de *contraste* se otorgue, se le quita á lo que es, no ya sólo constitutivo esencial sino *esencia* misma de la sociedad (455, etc.) es decir, se le quita á la *unidad*. De esta reflexion salen varias consecuencias, á saber: la *division de poderes* es *per se un mal* social, y no cabe tenerla como bien sino *en cuanto es necesaria* para impedir mayores males; luego toda division no necesaria es un puro mal, y por consiguiente no cabe en una buena organizacion política (*a*); y aunque nosotros mismos acabamos de conceder que

(*a*) «Carácter dominante de la barbárie es el predominio del individuo... El imperio de las voluntades y la lucha de las fuerzas individuales es el hecho culminante de las sociedades bárbaras... La sociedad consiste esencialmente en la suma de existencia que los hombres ponen en comun, y mediante la cual viven sujetos á unas mismas

no hay sociedad humana posible sin algun género de division de los poderes políticos, esto no prueba otra cosa sino la triste verdad de que la humana imperfeccion no permitirá jamas entre hombres una organiza cion política absolutamente perfecta.

1240. En parando bien mientes y ponderando con todo el peso de sus razones la anteexpuesta doctrina, hallárase tal vez en ella no sólo una base para resolver el problema de la *division de los poderes*, sino tambien una explicacion de la historia filosófica de ese mismo problema.

El cual en sustancia se halla planteado así, á saber:—¿Es necesario á la tranquilidad del súbdito que los poderes soberanos estén cada cual en manos de distinta persona?—La doctrina generalísima responde aquí que tanto más oportuna será esa division de poderes cuanto mayor sea el peligro de que el posesor único de la autoridad incurra por pasion en extravío. Aplicada esta doctrina generalísima á las soberanías concretas, nos da las siguientes conclusiones, á saber: 1.ª La soberanía del Creador es cabalmente tanto más perfecta cuanto es absoluta. 2.ª La soberanía de un perverso es tanto ménos dañina, cuanto esté más trabada. 3.ª La soberanía de un hombre entregado á la nativa flaqueza, y por consiguiente expuesto á dejarse llevar de sus pasiones, debe estar rodeada de trabas y de contrastes que él procurará romper á cada instante. 4.ª La soberanía de un hombre informado no sólo de recta educacion natural sino asistido con el auxilio sobrenatural de la religion, ha menester de muchas ménos trabas, y aun él se las impondrá grandes á sí mismo.

Esto es lo que dice la teoría segun las varias condiciones en que puede hallarse la sociedad pública (*a*).

»leyes. En esto, propiamente hablando, consiste el hecho social.» (Guizot, Lec. XLI, *Civil. Franc.*, p. 551 y sig.)

(*a*) En el diario del I. R. Instituto de Milan (t, 1, p. 252) hallamos un excelente análisis de la obra alemana titulada: *Ensayo para establecer la ciencia política sobre base inmutable para un hombre de Estado*, obra que en sustancia nos parece bastante análoga á la nuestra presen-

1241. ¿Quereis ahora saber lo que la historia filosófico-política del género humano enseña respecto de las vicisitudes de la *division de poderes*?—Pues preguntádselo, y ella os responderá ofreciéndoos en la sociedad patriarcal al poder *uno*, apoyado en la religion primitiva y en el amor paterno: junto con el menoscabo de la religion, os mostrará luego las naciones, crecidas en malicia á la par que en cultura, propendiendo á dividir el poder político, no sólo en las repúblicas, sino tambien en las monarquías. Vereis cómo esta primera division de poderes dará paz durante algun tiempo á la nacion, merced al mútuo contraste de gobernantes varios; pero que muy luego, adunando estos sus intereses particulares, y erigiéndose en *corporacion* (1234), harán necesarias nuevas subdivisiones, y producirán una perpétna tendencia *democrática*, ó mejor dicho *anárquica*, que en llegando á su último espantoso término, provocará el *despotismo*.

1242. Pero vereis tambien entretanto nacer de una tierra bendita, y florecer *la vara de la justicia*, y fundar una monarquía perfecta sustentada por la *infalibilidad* de una voz que enseña, y por la *santidad* de una ley que gobierna indefectiblemente; pero la cual, en el acto mismo de poner en la frente de un hombre mortal y frágil la triple diadema, templará el poder de este hombre (916) con una tintura de formas aristocráticas (*a*). Los pueblos que con sus creencias y actos tomarán parte en esta asociacion universal, volverán á creer posible una conciencia vencedora de las pasiones, y un gobierno que obre segun esa conciencia; y hé aquí desde entónces restauradas las monarquías absolutas por consentimiento de súbditos que confiarán ya en su soberano, porque en él verán no sólo un hermano en religion, sino un padre comun (1036) encargado de decir el derecho (*jus*

---

te, y que recomendamos por lo mismo á los sábios filósofos, por más que aun no nos haya sido posible consultarla como lo deseamos. Su autor es el caballero ANTONIO HEDLER DE KRAUTSZ, Consejero Aulico.

(*a*) Tal es, al parecer de eminentes teólogos, la forma de gobierno de la Iglesia.

dicere) á príncipes y á pueblos (*a*): hé aquí desde entónces á los reyes ostentando en su diadema el signo de la Cruz, norma soberana que someterá la irresistible fuerza del cetro á la fuerza de un poder moral distinto del suyo: hé aquí, en fin, desde entónces la época de los Reyes santos, del poder absoluto, de los súbditos afectos al trono (*b*).

1243. Pero andarán los tiempos, y con ellos la humana soberbia, y á la par se irá poco á poco, primero *de hecho*, luego con la *doctrina* rechazando la jurisdiccion del Pastor Supremo y desoyendo los gritos de la conciencia; y entónces volverán los pueblos á *desconfiar* de sus soberanos y á pedir como garantía *la division de los poderes*; sobre todo, aquellos pueblos y aquellos siglos que más abiertamente hayan *protestado* contra la fe y contra la santidad del cristianismo, serán los más ardientes y tenaces en pedir para seguridad de sus derechos, divisiones y subdivisiones de la autoridad; y á cada nuevo atentado del gobernante pedirán nuevas subdivisiones, que podrán quizás ser eludidas por la fuerza ó acaso por el derecho, pero que no dejarán de ser afanosamente reclamadas por el súbdito siempre receloso.

1244. Necio afan por cierto si aun despues de haberle logrado se promete el súbdito hallar un artificio político para desnudar de toda pasion á quien *todo lo puede* en la sociedad, ó para que teniendo pasiones, *esté incapacitado* de satisfacerlas (1030, 1229), ó para que no procure al ménos incesantemente romper el dique que á sus pasiones se oponga. Y sin

---

(*a*) «Otras comunidades renunciaron tambien á ellos (á los privile»gios), más atentos á procurarse tranquilidad que á mirar por sus »franquicias.» (Cantú, *Epoca* XI, C. XVII de su *Historia Universal*).

(*b*) El Sr. Guizot, no comprendiendo el natural efecto de esta confianza mútua, pone á cargo de la Iglesia, entre *los malos principios* (dice él) *que tan gran papel han hecho en nuestra civilizacion*, «la separa»cion entre gobernantes y gobernados, la tentativa de fundar la inde»pendencia de los gobernantes y de imponer á los gobernados leyes no »aceptadas libremente por su razon, etc.» (*Civil. d'Europe*, *lec.* 2).

embargo ese afan de reclamar garantías, que en último resultado no impedirán el abuso de quien abusar quiera, es naturalísimo y muy racional si sólo de nuevas subdivisiones del poder cabe prometerse alguna tregua contra la tiranía, y esto admitiendo que tales subdivisiones puedan proceder de fuente sincera de autoridad legítima; pues fuera del sistema religioso, será siempre muy difícil que ningun poder consienta en dividirse y limitarse á sí propio. Por el contrario, dadme el sistema religioso (sinceramente profesado, se entiende; no sólo teórico sino práctico), y vereis que el pueblo no sólo no reclama division del poder, sino que tenderá de suyo á ensanchar los límites de un poder á quien hallará benéfico (LV); miéntras por otro lado el soberano dividirá *de hecho* ese mismo poder que posee tan plenamente *de derecho*, y le dividirá, no con andamios artificiosamente levantados, ora por la astucia, ora por la violencia, sino aconsejándose para dar las leyes, delegando en otros la ejecucion de ellas, rodeándose á sí propio de diques insuperables contra cualquier desafuero á que incitarle pudieran en un momento de estravío sus humanas pasiones (1100).

1245. De lo dicho resulta que la *division de poderes* es la política de la humanidad degradada, así como *la unidad de los poderes* es la política de la humanidad incorrupta; y por último, que el *tender incesantemente á esta unidad* es natural procedimiento de la humanidad restaurada por el auxilio de lo alto. La *division*, efecto como es de la culpa y del vicio, contiene un gérmen de destruccion social, contrapuesto á otro que todavía es más disolvente, á saber, el *despotismo*: en cambio la *unidad*, como efecto que es inmediato de la naturaleza inteligente (302), contiene el gérmen del perfeccionamiento social; por último, la *tendencia á esa unidad*, como efecto que es del presente estado del hombre, sér á un mismo tiempo racional y corrompido, es un principio váriamente aplicable, segun que las sociedades y los individuos, en el perpétuo vaiven á que los sujeta esa doble condicion de la naturaleza humana en su actual estado,

ora se encaminan hácia el bien racional, ora hácia el bien sensible.

Tal me parece ser el verdadero punto de vista para mirar en su forma más universal la doctrina sobre la *division de los poderes* políticos; forma, como se ve, muy diversa de aquella otra estrechísima y limitada con que nos ofreció esa misma doctrina en su *Espíritu de las leyes* aquel disertador del siglo XVIII, que tan dado era á no tomar en cuenta para nada otro elemento sino la materia, y tan aficionado por consecuencia á consideraciones locales y momentáneas, que durante la vida misma del publicista frances iban sumiendo á su patria en tan profunda decadencia.

1246. Esa misma estrechez de miras fué la que enclavando las aficiones de Montesquieu en un sistema rígido, fuera del cual se imaginó que no habia sino servidumbre, le hizo limitar las formas de division á sólo tres poderes políticos. Pero de cuanto llevamos expuesto en el presente libro, se deduce claramente que los poderes políticos, racionalmente hablando, no son tres sino cuatro, á saber, *constituyente*, *deliberativo*, *legislativo* y *ejecutivo*; y por consecuencia que si se quiere combinar de varias maneras estos cuatro poderes elementales, no ménos que sus múltiples subdivisiones (organizacion personal y territorial, peticion é inspeccion, legislacion civil y penal; poder gubernativo, administrativo, judicial, militar de órden cívico, político ó guerrero), se hallará campo ancho para estudiar no sólo las innumerables formas pasadas y presentes, sino todas las formas posibles. Por lo que á nosotros toca, dejamos este estudio al historiador y al publicista: baste á nuestro propósito (1044) haber expuesto *teóricamente* un cuadro completo de los poderes políticos, tales como se deducen de la naturaleza, no de las constituciones ó costumbres particulares de tal ó cual nacion, y contentémonos con haber presentado en su verdadero punto de vista la teoría sobre la mútua relacion de esos mismos poderes. Si por ventura no hubiésemos llevado á debido término

nuestro empeño, por satisfechos nos tendriamos siempre con haber puesto un poco de luz no engañosa en regiones tan oscuras, estimulando así á más perspicaces ingenios para que se animen á iluminarlas plenamente.

FIN DEL TOMO SEGUNDO.

ÍNDICE

PÁGINAS.

LIBRO CUARTO.

LEYES QUE REGULAN LA ACCION DE LA SOCIEDAD YA FORMADA.

CAPÍTULO PRIMERO.

CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DE LA ACCION DE LA SOCIEDAD YA FORMADA.

Páginas.

ARTÍCULO II.

DEBERES SOCIALES QUE CONSISTEN EN PERFECCIONAR LA INTELIGENCIA DE LOS SÚBDITOS.

§ I. *Cómo debe perfeccionarse por la sociedad la inteligencia de los súbditos con relacion al bien sumo.*

Paginas.

CAPÍTULO V.

EPÍLOGO DEL PRESENTE LIBRO.

Páginas.

LIBRO QUINTO.

LEYES MORALES SEÑALADAS POR LA NATURALEZA Á LA ACCION POLÍTICA DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO PRIMERO.

QUIÉN POSEE LOS DERECHOS POLÍTICOS.

ARTÍCULO PRIMERO.

DIVISION.

ARTÍCULO II.

Á QUIÉN PERTENECEN LOS DERECHOS POLITICOS EN UNA SOCIEDAD TRANQUILA.

ARTÍCULO III.

DE LOS DERECHOS POLÍTICOS EN LA SOCIEDAD AGITADA.

§ I. *Estado de la cuestion y diversidad de opiniones.*

Páginas.

CAPÍTULO VI.

LEYES MORALES DEL PODER EJECUTIVO.

ARTÍCULO PRIMERO.

DIVISION.

ARTÍCULO II.

DE LA POBLACION CONSIDERADA MORALMENTE EN SU DENSIDAD Y EN SU ORGANIZACION.

§ I. *De la poblacion numerosa.*

§ II. *De la emigracion.*

Páginas.

§ III. *Del organismo de la poblacion.*

ARTÍCULO III.

DE LA RIQUEZA SOCIAL.

§ I. *Del territorio.*

§ II. *De la riqueza mueble en general.*